

ميشيل فوكو



تاريخ الجنسانية

4

اعترافات اللحم

ترجمة عبد العزيز العيادي

الشوكر

تاريخ الجنسانية

4

اعترافات اللحم

ميشيل فوكو

الكتاب: تاريخ الجنسانية 4، اعترافات اللحم

تأليف: ميشيل فوكو

ترجمة وتقديم: عبد العزيز العيادي

عدد الصفحات: 368 صفحة

الترقيم الدولي: 978-614-472-157-5

الطبعة الأولى: 2021

هذه ترجمة مرخصة لكتاب

Histoire de la sexualité, tome IV : Les aveux de la chair

تأليف: Michel Foucault

© Editions Gallimard, Paris, 2018

جميع الحقوق محفوظة لدار التنوير © دار التنوير 2021

الناشر

دار التنوير للطباعة والنشر 

مصر: القاهرة 2- شارع السرايا الكبرى (فؤاد سراج الدين سابقا) - جاردن سيتي

هاتف: 002022795557

بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

لبنان: بيروت - بئر حسن - بناية فارس قاسم (سارة بنما) - الطابق السفلي

هاتف: 009611843340

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس

هاتف وفاكس: 0021670315690

بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.daraltanweer.com

تاريخ الجنسية

4

اعترافات اللحم

ميسيل فوكو

ترجمة
عبد العزيز العمادي





Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la
publication de l'Institut français

حظى هذا العمل بدعم من برامج دعم النشر الخاصة بالمعهد الفرنسي



فهرس المحتويات

7	مقدمة المترجم
13	تنبيه
23	الفصل الأول: تكوين تجربة جديدة
25	I. الخلق، الإنجاب
60	II. التعميد الشاق
81	III. التوبة الثانية
104	IV. فنّ الفنون
137	الفصل الثاني: العذرية
143	I. العذرية والعقة
162	II. في فنون العذرية
186	III. العذرية ومعرفة الذات
219	الفصل الثالث: الزواج
221	I. واجب الأزواج
249	II. نعمة الزواج ومنافعه
283	III. إضفاء الصبغة الليبيدية على الجنس
313	ملحقات
315	الملحق 1
316	الملحق 2
340	الملحق 3
346	الملحق 4
349	فهرست المؤلفات المذكورة

1. $\frac{1}{x^2} = x^{-2}$ $\frac{d}{dx} x^{-2} = -2x^{-3} = -\frac{2}{x^3}$

2. $\frac{1}{x^3} = x^{-3}$

3. $\frac{1}{x^4} = x^{-4}$

4. $\frac{1}{x^5} = x^{-5}$

5. $\frac{1}{x^6} = x^{-6}$

6. $\frac{1}{x^7} = x^{-7}$

7. $\frac{1}{x^8} = x^{-8}$

8. $\frac{1}{x^9} = x^{-9}$

9. $\frac{1}{x^{10}} = x^{-10}$

10. $\frac{1}{x^{11}} = x^{-11}$

11. $\frac{1}{x^{12}} = x^{-12}$

12. $\frac{1}{x^{13}} = x^{-13}$

13. $\frac{1}{x^{14}} = x^{-14}$

14. $\frac{1}{x^{15}} = x^{-15}$

15. $\frac{1}{x^{16}} = x^{-16}$

16. $\frac{1}{x^{17}} = x^{-17}$

17. $\frac{1}{x^{18}} = x^{-18}$

18. $\frac{1}{x^{19}} = x^{-19}$

19. $\frac{1}{x^{20}} = x^{-20}$

20. $\frac{1}{x^{21}} = x^{-21}$

21. $\frac{1}{x^{22}} = x^{-22}$

22. $\frac{1}{x^{23}} = x^{-23}$

23. $\frac{1}{x^{24}} = x^{-24}$

24. $\frac{1}{x^{25}} = x^{-25}$

مقدمة المترجم

إنّ تاريخ الجنسية الذي يشكّل كتاب إرادة المعرفة جزأه الأوّل اغتنى بكتايب استعمال المتع ورعاية عين الذات الصّادرين في نفس اليوم وفي نفس السّنة أي يوم 15 جوان 1984، عشرة أيّام قبل موت فوكو، ثمّ بعد ثلاثين سنة بصدور اعترافات اللحم سنة 2018. مبحث أساسيّ يعبر عند فوكو الأجزاء الأربعة لتاريخ الجنسية - مع اختلاف الحقب وتباين تقنيات الدّتيّة وتشكيل الدّات - هو مبحث علاقة الاعتراف بالحقيقة وبالجنسانية وبلاستباعات الإتيقية - السياسية لهذه العلاقة. فبعد التعاطي مع القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في الجزء الأوّل يعود فوكو بعيدا إلّا القرن الرابع قبل الميلاد ليدرس فترة تمتدّ حتى القرن الثاني المسيحيّ. وفي الجزء الرّابع والأخير يتّجه اهتمامه إلى القرون الخمسة الأولى من التاريخ المسيحيّ. ففي الجزء الأوّل تحديد لتشكل خطاب الجنسية من خلال مرّكب المعرفة - سلطة حيث تشعّب العلاقات وتداخل السّياقات وتوزّع الممارسات. أمّا استعمال المتع فيتنظم حول مبدأ الاعتدال (*sophrosune*) الذي لا يقوم هو ذاته إلّا من خلال التحكم بالذات والقدرة على توجيهها (*enkrateia*)، انطلاقا من معرفة الذات لذاتها (*epimeleia heautou*) ومن قياة الرّوح وثقيف الذات (*askesis*). بإيجاز، ما يتناوله هذا الجزء الثاني من تاريخ الجنسية هو «الظّروف التي يتأتّى فيها للإنسان أن يضع موضع إشكال: من هو، وما يقوم به، والعالم الذي يحيا فيه»⁽¹⁾. في رعاية عين الذات «قدّمت الحركة التنسكية المسيحية الأولى ذاتها بصفتها تأكيدا متعاطما لعلاقات الذات بذاتها، ولكن في شكل يجرد قيم الحياة الخاصّة من كلّ قيمة»⁽²⁾. ذلك هو ما أكّده الأطباء والفلاسفة الذين يلحّون على الوفاء الصّارم والمتبادل بين الأزواج ويشرّعون له، وقد بيّن الرواقيون «فنّ أن يكون المرء متزوّجا» والحاجة إلى «الوجود مع»، إذ «تكثيف

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, T2, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, (1) Paris, 1984, p. 16

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, T3, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris, (2) 1984, p. 57

العناية بالذات يتوازي... وتضمن الآخر⁽¹⁾. إجمالاً، إذا كان الفكر الإغريقي القديم قد انشغل إتيقياً بمسألة الاعتدال والتوازن وتفضيل «الحدّ الوسط» فإنّ ما كان يشغل العصر الهلنستي والرّومانيّ هو الخوف من الضّعف الإنسانيّ ومن « هشاشة الفرد إزاء الشّرور المختلفة التي يمكن أن يسببها النشاط الجنسيّ »⁽²⁾. وسنلاحظ « كيف بدأت مسألة الشرّ تخلخل الموضوع القديم للقوّة، ومسألة القانون تعدّل اتجاه موضوع الفنّ والتقنية، ومسألة الحقيقة ومبدأ معرفة الذات يتورّطان في ممارسات التنسّك »⁽³⁾. فالتحوّل من الإتيقا اليونانية-الرّومانية إلى الإتيقا المسيحية -التي هي موضوع الجزء الرابع- لا يجب أن نبحث عنه جهة القانون والمنع والتّحريم بل نلتفت جهة ممارسات الذات وتقنيات تشكّلها وكيفيات بناء مؤسّسات تقشّفها وزهادتها ورهبنتها انطلاقاً من البنى الكنسية في نوعية فهمها للجنس والرغبة والمتعة زواجياً أو خارج الزّواج، وبناء خطاب صارم في التوبة والتعميد والطّهارة والعذرية. كلّ ذلك من خلال التّمفصل الذي عماده الاعتراف واللّحم.

فلاعتراف هو تقنية يُظهر فوكو صلاتها بالدين والسياسة والأدب والفلسفة وعلوم الاستشفاء ويبيّن تحولاتها من الفكر اليونانيّ حتى الممارسات المعاصرة. من علاقة الأنا بالآخر إلى علاقة الذات بذاتها، إلى تأصيل الاعتراف في خطاب الحقيقة، بل جعل الاعتراف سبيلاً لا غنى عنها لإنتاج القول الحقّ وقول الحقيقة إلى درجة يمكن القول معها إنّنا أصبحنا «مجتمعاً اعترافياً إلى حدّ الشّدوذ. فالاعتراف نشر مفاعيله بعيداً: في القضاء، في الطبّ، في البيداغوجيا، في الروابط الأسرية، في العلاقات الغرامية، في النظام اليوميّ الرتيب كما في أكثر الطقوس رسمية يعترف المرء بجرائمه، يعترف بخطاياها، يعترف بأفكاره ورغباته، يعترف بماضيه وبأحلامه، يعترف بطفولته، بأمراضه ومصائبه. ويحزم المرء أمره ليقول بدقّة أعسر ما يمكن قوله... فإما أن يعترف وإما أن يُجبر على الاعتراف. وإذا لم يكن الاعتراف تلقائياً أو ناتجاً عن وازع باطنيّ فإنه يُغتصب، نخرجه من الرّوح أو نقتلعه من الجسد»⁽⁴⁾. تعمل تقانة الاعتراف أخطبوطياً تدعمها وتوازرها إرادة معرفة مطلبها الحقيقة واستراتيجيات سلطة ممغنطة وكثيرة

(1) م. ن، ص 175.

(2) م. ن، ص 172.

(3) نفسه.

(4) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, T1, *La volonté de savoir*, Gallimard,

.Paris, 1976, p. 79

التعاريق. إنّ الذات المعترفة يمارس عليها الاعتراف إغراء لا رادّ له في سبيل الحقيقة إلى درجة التضحية بالذات. فالاعتراف يحرّر من حيث هو قول للحقيقة، و«الحقيقة مجموعة من الإجراءات المنظّمة لإنتاج وتشريع وتوزيع وعمل الملفوظات. «الحقيقة» مرتبطة دائريًا بأجهزة سلطة تنتجها وتحميها وبأفاعيل سلطة تُستنتج منها وتُواصلها. هذا ما نسمّيه «نظام الحقيقة»⁽¹⁾. إنّ رغبة الفرد في معرفة حقيقة ذاته تجعل الاعترافات تتوالى للذات وللآخرين المفترض فيهم قدرة إطلاعنا على حقائقنا بفضل ما يملكونه من قدرة على فهم وتفسير اعترافاتنا. فمن الاعتراف المتمحور حول الجنس نقول حقيقة الجنس ليخبرنا الجنس عن حقيقتنا. فكما قام «علم» لـ«الجنون» يُظهر حقيقته حتى لا نخسر حقيقتنا، قام «علم» لـ«الجنس» يقول حقيقته لنرى فيها حقيقتنا. حقيقة الذات في الآخر الذي يعرف، المعرفة في الذات لما لا تعرفه هي ذاتها. لذلك يعود فوكو في هذا الجزء الرابع إلى الأصول التي سينبني عليها الاعتراف الكنسي، نعي إلى آدم وحواء واعترافهما بارتكاب الخطيئة وإلى قتل قابيل لهاييل دون اعتراف بجرمه وتلك معصية أشنع من فعل القتل، إذ عدم الاعتراف وقاحة إزاء الرب لا تُغتفر. أمّا الحياء فاكشف في علاقة بعراء اللحم ذاته إبان ارتكاب الخطيئة. لذلك عزّينا ما نحن بسبيله باعترافات اللحم الذي لا يمكن أن تقوله لفظة الجسد أو الجُسدان أو البدن، وهو ما يشهد له قول يوحنا كاسيانوس الذي يتحدّث عن العيش في الجسد مع تحريرنا من اللحم، نعي «الخروج من اللحم مع البقاء في الجسد»⁽²⁾.

أمّا بالرجوع إلى ما في هذا اللفظ العربي من دلالات غنية تمكّن من الإحاطة بثناء مضامين اللفظ الفرنسي ما يجعلنا نقترحه مرادفًا له في لساننا. كان بالإمكان تعريب كلمة chair بالأدّمة، والأدّمة قاموسًا هي طبقات الجلد التي تلي البشرة من الداخل، وفي القصص الديني الأدّمة هي الأرض الثانية من الأرضين السبع، أي إنّها أعماق من الأرض الأولى التي تشكّل السطح، والأدّمة باطن الأرض، وهي القرابة والوسيلة والموافقة، وآدم أبو البشر. كان بالإمكان أيضًا استخدام لفظة الطينة تعريبًا لذات المصطلح لأنّها تعبّر عن الأصل المشترك، فالطينة هي قطعة من التراب المختلط بالماء، ونقول: من طينة واحدة أي على شاكلة واحدة، والطينة هي الخِلقة والجبلة. لكن الفلاسفة العرب استعملوا لفظة الطينة للدلالة على الهيولى بمعناها الأرسطي، أي أنّهم تحركوا داخل حدّي الهيولى والصورة. أمّا لفظ اللحم الذي

(1) Michel Foucault, « Vérité et pouvoir » in *L'Arc*, n° 70, pp. 25 – 26

(2) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، VI، 6.

اقترحنا، فتُجمع القواميس العربية قديمها وحديثها على أنّ لحم الشيء هو رأسه والصاق أجزائه، وتلاحم الأشياء تلاؤمها، والاتحام هو الاتحاد والتماسك، واللحم نسيج عضلي في الحيوانات وهو مادة حمراء رخوة، واللحمة هي القرابة، والملحمة موضع التحام الحرب. ولحم كل شيء لثته، ولحم، نشب في المكان. فضلا عن هذه الدلالات القاموسية، نجد مصطلح اللحم قائما في بعض نصوص الفلسفة عندنا من مثل رسالة في القوى النفسانية لابن سينا، حيث قوله « اللحم الذي هو متوسط بين القوى اللامسة وبين الكيفية الملموسة، مع أنّ اللحم مركّب من الكيفيات الملموسة لا محالة إلا أنّ الاعتدال أعدمها فيه »⁽¹⁾. كما نجد ذات المصطلح في تلخيص ابن رشد لكتاب الحاس والمحسوس لأرسطو حيث يكتب « وأما آلة اللمس فهي اللحم ويخص آلات الحواس كلها... ومن أجل ذلك، كلما كان اللحم أعدل كان أكثر إدراكا للكيفيات البسيطة، أعني الحار والبارد والرطب واليابس. ولهذا كان الإنسان أجود الحيوان إدراكا في هذه الحاسة، وبخاصة لحم اليد منه، أعني لحم الكف وبخاصة السبابة من لحم الكف، وهو دليل الذكاء في الناس، أعني جودة حس اللمس »⁽²⁾.

قبل فوكو كان هوسرل استعمل هذا المفهوم، لكنّ الفيلسوف الذي تعاطى معه بوضوح وعمق هو مرلو-بونتي في المرئي واللامرئي، حيث أشار إلى هذا الموطن البكر الذي يسبق كل قسمة، كما إلى ضرورة إعادة النظر في نتائج فنومينولوجيا الإدراك الحسي، والعمل على تعميقها والوصول بها إلى بلورة أنطولوجية تتخلى عن الثنائيات، وعن بقايا فلسفة الوعي. هذا الموطن البكر هو اللحم المعبر عن تعاضل المرئي واللامرئي. هذا التحديد ليس مجرد تعبير عن رجوع ساذج إلى الما قبل سقراطيين وليس تجاهلا لما أنجز بعدهم، ولكنّه وعي حاد بما أغفلته الفلسفات التأملية خاصة، وهو البدئي الذي بمقتضاه تكون الشروط الأنطولوجية لوجودنا ولوجود العالم هي ذاتها. فاللحم أشبه ما يكون بـ «إيروس» الذي ينسج العلاقات ويحبك الأواصر. إنّ الوسط المشترك المكوّن لمرئية الشيء كما لجسدية الذات الرائية، ذلك أنّ العلاقة بين الرائي والمرئي علاقة تأخذ، حيث يمر كلّ منهما في الآخر لكن دون تماه أو انصهار.

(1) ابن سينا، رسائل الشيخ الرئيس بن سينا، انتشارات بيدار، إيران، 1400 هـ، ص 186.

(2) ابن رشد، تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لأرسطو، ضمن، أرسطوطاليس، في النفس، الآراء الطبيعية، الحاس والمحسوس، النبات، تحقيق عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت/ دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، ص 194.

هذه اللّحمية الفنونولوجية التي كان تساءل عنها دلوز متحيرًا في ما الفلسفة؟ كان من الضروريّ انتظار اعترافات اللّحم حتّى نتعرّف على مأتاها، إذ نجد في سفر التكوين (2، 23) ما مفاده «هذه [حواء] الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي»، مثلما نجد في متفرّقات إكليمندس الإسكندري قوله إنه لا يتوقّف عن تأويل الكتاب المقدّس وفق اللّحم، بل نحن عبيد اللّحم، أي عبيد الأهواء والاشتهاءات والمتع والدوافع والانفعالات والرّغبات وأشكال الغوايات والضعف والوهن، ولا أمل في النّجاة إلّا لمن اتّبع التعاليم وتاب عن خطاياها، وفرحتنا بخلاصنا هي فرحة الرّب ذاته عندما يتحدّث بلسان أنبيائه⁽¹⁾. فاللّحم إذاً ليس مجرد جسد بل هو هذا التشكّل الذي غركه تاريخ الكنيسة من خلال ممارسة العذرية ومن خلال أشكال الدّربة والمران والممارسات الزّهدية والتنسكية والتقشفية والرّهبانية، ومن خلال الطقوس والصلوات والتعبّد والاختبار والتعميد والمباركة والاعتراف والتوبة، العاملة جميعها على تطهير الجسد والنّفس معا من الغلّة والنوازع والإغراءات والغوايات والمتع، عملا من خلال الإرشاد وفحص الضمير والمراقبة المستمرة للرّغبات والتيقّظ الدائم إزاء الإغراءات للالتقاء بحالة ما قبل السقوط والوجود الملائكيّ، ذلك أنّ الزواج ذاته لا يهدف -مثلما يذهب إلى ذلك يوحنا فم الذّهب- إلى الإنجاب بل إلى تحصين الذات وإحصانها وتحديد رغباتها، هذه الرغبات التي بها تتشكّل الذات بصفته ذات-رغبة وذات-قانون كما مع أغسطينوس. هذه الممارسات جميعا لم تشكّل أخلاقاً بل شكّلت ما يسمّيه فوكو إتيقا مسيحية.

لذلك من الضروريّ التمييز -بإيجاز- بين الأخلاق والإتيقا. الأولى تتعلّق بوضع القواعد التي تعيّن السلوك وتحدّد المسموح والممنوع وتحكم على الأفعال والنّوايا وتصنّفها بين خيرة وشريرة. أمّا الإتيقا فهي جملة قواعد اختيارية تتعلّق بنوعية الوجود الذي نحياه، فهي اختيار له طابع جماليّ لا يهدف إلى تقديم نموذج سلوكيّ لكلّ النّاس. الأخلاق تأمر وتلزم وتشعّر كلّياً، والإتيقا تترك للذات إمكانية إبداع صيغ سلوكها. وإذا كان المعيار حاضراً في الأخلاق والإتيقا جميعاً فإنه في الإتيقا للتمييز بين الجيّد والرديء أو بين الحسن والقبيح، وليس بين الخير والشرّ وفقاً للتمييز الأخلاقيّ. عناصر المذاهب الأخلاقية هي الأوامر والواجبات والتحريمات بينما تعود الاستشكالات الإتيقية إلى مسارات التذيت أو الدّيتنة وإلى ممارسات الذات.

(1) إكليمندس الإسكندري، المتفرّقات، الكتاب الثاني، الفصل السادس عشر.

الأخلاق إذعان للجاهزية والإتيقا تأويل للغايات على ضوء ما يجدد من أحداث ومطالب وإشكالات عينية. الأخلاق متعالية أما الإتيقا فمحايدة. في الأخلاق تقابل بين القيم وفي الإتيقا فرق نوعي بين صيغ الوجود، إنها فن وجود يمنح أكبر قدر ممكن من التفرد. فالإتيقا بصفقتها براكسيسا تتشكل من كل صيغ الحياة التي يحياها الفرد، صيغا تكون أسلوب وجود وهياة كيان بالمعنى الذي يكون به الأسلوب صيغة جمالية تحمل الجمالية ذاتها إلى نوعية الحياة التي نحيا في مواجهة الفظاظلة والقبج. بهذا المعنى تكون الإتيقا «ممارسات متبصرة وإرادية لا يحدد بها الناس قواعد سلوكية وحسب، وإنما يبحثون من خلالها عن تغيير ذواتهم وعن تعديل كيانهم المفرد وعلى جعل حياتهم أثرا يحمل بعض القيم الجمالية ويستجيب لبعض معايير الأسلوب»⁽¹⁾. لكن وهو يتوجه هذه الوجهة، لا يدعونا فوكو إلى أن نحيا حياة اليونانيين أو الرومانيين أو المبتلين أو الرهبان المتنسكين. إن تحليلات فوكو لا يقودها حنين إلى أصل مفقود أو التقاء بعصر ذهبي بل هاجسها انفكاك عن الأصل حتى لا نخطئ الأرض والزمن، هاجسها تحرر من تجربة كانت ذات مرة حتى تكون الذات منهممة بذاتها وهي تتذنين، عاملة على تدبير مقاصدها ورغباتها وعلى الاعتناء بمعارفها ومقاوماتها وكيانها في كل المفاصل والتمفصلات والتفصيلات التي لا تكون بها علاقتها بذاتها وبالأخرين علاقة إعاقاة أو تقديس بل علاقة انفراق أو فرقان يعدد السبل التي فيها تنتشب الحريات العنيدة، بل وحتى القوى الغضبية لميتافيزيقا مفترسة يتلبث إقبالها سحابا تسوقه رياح لواقع ليتنفس مؤثقا بارقة وبرقا.

عبد العزيز العيادي

القيروان، مارس / آذار 2020

(1) Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, م. م، صص 16 - 17.

تنبيه

نشر فوكو سنة 1976 - تحت عنوان إرادة المعرفة⁽¹⁾ - الجزء الأول من تاريخ الجنسية الذي يعلن على ظهر الغلاف عن سلسلة مقبلة في خمسة أجزاء، عناوينها بالتالي هي: 2. اللحم والجسد؛ 3. الحملة الصليبية لأبناء الله؛ 4. المرأة، الأم والهستيرية؛ 5. المنحرفون؛ 6. سگان وأعراف. ولا واحد من هذه المؤلفات سيرى النور. غير أن أرشيفات فوكو⁽²⁾ المودعة في المكتبة الوطنية الفرنسية (قسم المخطوطات) تكشف على أن عنوانين على الأقل (اللحم والجسد⁽³⁾ وحملة أبناء الله⁽⁴⁾) كانا شكلاً بعد موضوع بداية تحرير مهمة.

سنة 1984، قبل موت ميشيل فوكو بفترة وجيزة، ظهر الجزءان الثاني والثالث⁽⁵⁾ من تاريخ الجنسية.

هذا الذي وقع الشروع فيه [II] قبل ثماني سنوات⁽⁶⁾، لكن محتوَاهما بعيد جداً عن

(1) باريس، غاليمار، سلسلة «مكتبة التواريخ»، 1976.

(2) يقع الحديث عما يقارب أربعين ألف ورقة تحتوي على مخطوطات تحضيرية (دروس، محاضرات، مقالات، إلخ). كما على مدونات قراءة ميشيل فوكو. وهي موزعة على مائة علبة تحت رقم الأرشيف الوطني لفوكو 28730.

(3) العلبتان LXXXVII و LXXXIX [87 و 89].

(4) العلبتان XLIV و LI [44 و 51].

(5) استعمال المتع وتدبير الذات انتهت طباعتهما بالتتالي يوم 12 أبريل / نيسان ويوم 30 ماي / أيار 1984. يشير دانيال دوفار في «لائحة تواريخه» إلى أن بيار نورا حمل يوم 20 جوان / حزيران إلى ميشيل فوكو، المقيم للعلاج بمستشفى سالبتريار (سيتوفى يوم 25)، نسخة من تدبير الذات (ميشيل فوكو، الأعمال، طبعة أنجزت بإشراف فريديريك غروس، باريس، غاليمار، «مكتبة لابلاياد»، 2015، الجزء الأول، ص XXXVIII [38]).

(6) ومع ذلك لا يمكن الحديث عن «فراغ تحريري»: فضلاً عن الكثير من المقالات المنشورة بين 1976 و 1984 (أعيد نشرها في أقوال وكتابات، طبعة أنجزها دانيال دوفار وفرنسوا إوالد، باريس، غاليمار، سلسلة «مكتبة العلوم الإنسانية»، 1994، أربعة أجزاء؛ أعيد طبعه سنة 2001 في جزأين ضمن سلسلة الرابع)، بإمكاننا الإشارة إلى نشر ذكريات «شبه الخنثى» (هركلين باربان، المسماة ألكسيناب، باريس، غاليمار، سلسلة «الحيوات الموازية»، 1978) وفوضى الأسر (باريس، غاليمار، سلسلة «أرشيفات»، 1982) الذي ألّفه فوكو بالشراكة مع أرلات فارغ.

المشروع الأصلي مثلما يعلن عن ذلك في الآن نفسه فصل «تغييرات» من استعمال المتع («تظهر هذه السلسلة من البحوث بصفة متأخرة عما كنت توقّعت وفي شكل مغاير تماما...»⁽¹⁾) و«الرجاء إدراج» التي دُسّت في المجلّدات لحظة ظهورها. هدف دراسة العُدّة البيوسياسية الحديثة للجنسانية (القرنان الثامن عشر والتاسع عشر) -التي وقع تناولها جزئيا في دروس مجمع فرنسا [كوليج دي فرانس]- تمّ التخلّي عنه لصالح استشكال المتعة الجنسية من المنظور التاريخي لجنبالوجيا الذات صاحبة الرغبة وضمن الأفق النظري لفنون الوجود -من خلال إعادة قراءة فلاسفة وأطباء وخطباء، إلخ..، العصر اليوناني- الروماني القديم. الجزء الرابع المخصّص لاستشكال اللحم من قبل الآباء المسيحيين للقرون الأولى (من يوستينوس إلى أغسطينوس)، يتنزّل في امتداد تاريخ الجنسانية الجديد هذا، مع فارق زمنيّ عشرة قرون عن المشروع الأصلي والذي يجد نقطة ثقله في تكوين إتيقا للذات. «الرجاء إدراج» لسنة 1984 تنتهي إلى التالي:

من هنا في نهاية المطاف إعادة تركيز عام لهذه الدراسة الموسّعة حول جنبالوجيا إنسان الرغبة، منذ العصر القديم الكلاسيكي حتى القرون المسيحية الأولى. وتوزيعه على ثلاثة أجزاء تشكّل كُلا:

- استعمال المتع، يدرس الكيفية التي تفكّر بها الفكر اليوناني الكلاسيكي السلوك الجنسي [...] . كذلك كيفية تطوير الفكر الطبي والفلسفي لـ «استعمال المتع» هذا -استخدام الملذّات- وصياغة بعض أغراض التزهّد التي سوف تصبح [III] مكرورة في أربعة محاور كبرى للتجربة: العلاقة بالجسد، العلاقة بالزوجة، العلاقة بالغلّمان والعلاقة بالحقيقة.

- العناية بعين الذات، يدرس هذا الاستشكال في النصوص اليونانية واللاتينية للقرنين المسيحيين الأوّلين، وما حاق به من انعطاف في فنّ حياة يهيمن عليه الانشغال بعين الذات.

- اعترافات اللحم، ستعالج في النهاية تجربة اللحم في القرون المسيحية الأولى، والدور الذي تلعبه فيها الهرمينوطيقا والاستشفار التطهيري للرغبة.

التكوين النهائي لهذا العمل معقّد. علينا أن نذكّر بأنه في تاريخ الجنسانية في «صيغته الأولى»، كان على الممارسات والمذاهب المسيحية لاعتراف اللحم أن

(1) استعمال المتع، ضمن الأعمال، الجزء الثاني، ص 739 - 748.

تشكّل موضوعا لاختبار تاريخي في مؤلّف عنوانه اللحم والجسد⁽¹⁾. كان الأمر يتعلّق إذاً بدراسة «تطوّر الرعوية الكاثوليكية وسرّ التوبة بعد المجمع الثلاثيني»⁽²⁾. لمحة أولى عن هذه البحوث كانت قدّمت في درس 19 فيفري/ فبراير 1975 بمجمع فرنسا⁽³⁾. غير أن فوكو يقرّر العودة بسرعة إلى أعلى سلّم الزمن ليتوضّح من جديد، في التاريخ المسيحي، منبت ولحظة انبثاق التزام طقسيّ بالحقيقة، وأمر إفعال الذات قولاً صادقاً عن ذاتها. على هذا النحو يراكم منذ سنتي 1976 - 1977 عدداً معيّناً من مدوّنات القراءة حول ترتليانوس وكاسيانوس، إلخ⁽⁴⁾. يكتب دانيال دوفار بخصوص شهر أوت/ أغسطس من سنة 1977: «فوكو في فوندوفر. يكتب عن آباء الكنيسة ويشرّع في تغيير وجهة تاريخه [IV] للجنسانية⁽⁵⁾ ببضعة قرون». في إطار دراسة للـ «حاكميات» في مجمع فرنسا (دروس 15 و22 فيفري/ فبراير 1978⁽⁶⁾)، يستفيد من قراءاته الأولى لآباء الكنيسة ليميّز اللحظة المسيحية للـ «حاكمية الرعوية»⁽⁷⁾: «أفعال حقيقة» (قول الحقيقة بخصوص عين الذات) متفصلة مع ممارسات انقياد. هذه النتائج ستقع استعادتها وتوليّفها في شهر أكتوبر 1979 من أجل تطعيم أولى المحاضرتين المقترحتين في إطار محاضرات تآثر في جامعة ستنفورد⁽⁸⁾.

العام 1980 يشكّل لحظة حاسمة في متابعة البحوث المؤدية إلى كتابة مخطوط الاعترافات. يقدّم فوكو بمجمع فرنسا في شهر فيفري/ فبراير ومارس/ آذار 1980 سلسلة من الاستقصاءات التاريخية الدقيقة والموثّقة المتعلقة بالالتزامات المسيحية

(1) يُعلّمنا السيد سنلار في موجز إرادة المعرفة أنّ فوكو كان فكّر في اعترافات اللحم عنواناً لهذا الجزء المخصّص للتوبة المسيحية الحديثة: (الأعمال، الجزء الثاني، ص 1504).

(2) م. ن، ص 627. كان فوكو اتخذ بعد مسافة تاريخية مهمّة في هذه البحوث الأولى حتى يقيس مدى هذه التغييرات، بعودته إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر (مستشهداً على سبيل المثال بمجمع لاتران المنعقد سنة 1215 والذي قنّن سرّ التوبة).

(3) اللاسوياء، طبعة فالاريو مارشتي وأنطونللي سولوموني، باريس، غاليمار، سوي، سلسلة «دراسات عليا»، 1999، ص. 155 - 186.

(4) نجد هذه المدوّنات في العلبة XXII [22].

(5) «لائحة تواريخ»، ضمن ميشيل فوكو، الأعمال، الجزء الثاني، ص XXVI.

(6) أمن، إقليم، سكاّن، طبعة سنلار، باريس، غاليمار، سوي، سلسلة «دراسات عليا»، 2004.

(7) يعني فوكو بذلك تقنية توجيه للأفراد بهدف خلاصهم.

(8) المحاضرتان ستشران تحت عنوان «الجميع والأفراد فرداً». نحو نقد العقل السياسي (راجع بخصوص هذا النصّ، طبعة وتقديم ميشيل سنلار، ضمن ميشيل فوكو، الأعمال، الجزء الثاني، ص 1329 - 1358 و1634 - 1636).

بالحقيقة في تهئية العماد وطقوس التوبة والإرشاد الرهباني بين القرن الثاني والقرن الرابع الميلادي⁽¹⁾ -دون الإشارة مطلقاً إلى كونها تجد لها مكاناً في تاريخ للجنسانية-. في خريف نفس السنة، في الولايات المتحدة، يقدم في جامعة كاليفورنيا (باركلي) وفي مجمع درتموث، محاضرتين تعرضان في عموميتهما المفهومية الكبرى نفس هذه المواضيع⁽²⁾، وخاصة، في إطار ندوة في نيويورك مع ريشار سنات، يقدم، بشكل ما يزال تخطيطياً ولا ريب، جملة من تمفصلات ما سيصبح اعترافات اللحم⁽³⁾. [V] نجد بالفعل في هذه الندوة تفصيلات حول مذهب الزواج عند إكليمندس الإسكندري، حول فن العذرية المسيحي (تطوره من القديس سبيريانوس إلى القديس باسيليوس الأنكيري مروراً بميثوديوس الأولمبي)، وكذلك اختبار المعنى الأساسي الذي يتخذه بالنسبة إلى ثقافتنا، مع أغسطينوس، مفهوم الليبدو بعد السقوط وعند الزواج⁽⁴⁾. يمكننا القول إذاً إنه منذ نهاية العام 1980، لم يكن لدى فوكو حدس قوي بمعمارية اعترافات اللحم وبأطروحاته الأساسية وحسب، بل أنجز بعدُ عملاً مهماً في البحث عن المصادر، على الأقل لدراسة طقوس التوبة ومبادئ الإرشاد الرهباني. يمكن أن نعين لحظة التحرير النهائي لنص الاعترافات بين سنتي 1981 و1982. في ماي/أيار 1982 ينشر فوكو في عدد من مجلة اتصالات⁽⁵⁾، ما يقدمه على أنه «مقطع من الجزء الثالث من تاريخ الجنسانية»⁽⁶⁾. غير أن فوكو، بالتوازي مع دروسه في مجمع

(1) في حكم الأحياء، طبعة ميشيل سنلار، باريس، غاليمار، السوي، سلسلة «الدراسات العليا»، 2012. مضمون هذه الدروس (ما عدا الدروس الأولى المخصصة لقراءة أوديب الملك لسوفوكل) ستعاد كتابته، لكنه سيستعاد كاملاً في المخطوط النهائي.

(2) راجع نشرهما في أصل هرمينوطيقا عين الذات، طبعة هنري بول فريشو ودانيال لورنزيني، باريس، فران، 2013.

(3) نجد مخطوط هذه المحاضرات في العلبة XL [40]. أشكر هنري بول فريشو لكونه أمديني بتدوينه الشخصي لهذه الندوة التي تميز مرحلة حاسمة في إعداد اعترافات اللحم.

(4) نعثر على مرحلة من هذه الندوة في النص الذي عنوانه «الجنسانية والعزلة» (ظهر في المجلة اللندنية للكتب، ماي/أيار - جوان/يونيو 1980، وأعيد نشره في أقوال وكتابات، نص رقم 295).

(5) «جنسانيات غربية. مساهمة في تاريخ وفي سوسيولوجيا الجنسانية»، ماي/أيار 1982، XXXV، تنسيق فيليب أرياس وأندريه بيجان.

(6) «صراع العقدة»، طبعة ميشيل سنلار، في ميشيل فوكو، الأعمال، الجزء الثاني، ص 1365 - 1379 و1644 - 1648. بهذا المقال «يقطع» فوكو فصلاً كاملاً من الجزء الثاني (أخذنا بعين الاعتبار الإصلاحات الطفيفة التي أدخلها فوكو على نصه). حتى أبريل/نيسان 1983، ميشيل فوكو لا يفكر بجعل اعترافات اللحم مسبقاً إلا بتأليف مخصص للتجربة القديمة للملذات (بمعنى استعمال المتع).

فرنسا، يقوم بـ«انعطافته» نحو العصور القديمة بكيفية تتزايد كثافتها باستمرار. الآكد أن اللحظة اليونانية-الرومانية لم يقع إهمالها بالتمام حتى ذلك التاريخ، لكن من 1978 إلى 1980، كانت اختُزلت في دور رديف، ثمين خاصة لتحديد نقاط ما لا يقبل الاختزال من ممارسات الحقانية والحاكمية المسيحتين (أي الفوارق بين: حكم المدينة والحاكمية الرعوية، تدبير الوجود في الجماعات الفلسفية اليونانية-الرومانية وذاك الذي مورس في الأديرة الأولى، محاسبة النفس الرواقية [VI] والمسيحية، إلخ). لكن ما لم يكن إلّا مجرد رديف سيصبح أكثر من أيّ وقت مضى موضوع بحث في حدّ ذاته متين وملح. حُدّدت الوجهة منذ 1981: في هذه السنة، الدّرس الذي قُدّم في مجمع فرنسا هيمنت عليه بتمامه المراجع القديمة (مشكلات الزواج وعشق الغلمان في العصور القديمة⁽¹⁾)، بينما سلسلة المحاضرات التي قُدّمت في جامعة لوفان في شهر ماي/أيار ما زالت تحاول الحفاظ على توازن بين المراجع القديمة والمراجع المسيحية⁽²⁾. في العام 1982، الأسلوب المسيحيّ بحقّ في التزامات الحقيقة وغيرها من ضروب التشكّك لم يعد يظهر في المقام الأوّل في السلسلات الكبرى للمحاضرات أو الندوات في أمريكا («قول الحقّ على عين الذات ذاتها» في جامعة تورنتو في شهر جوان/يونيو⁽³⁾)، «تقنيات عين الذات» في جامعة فرمون في أكتوبر⁽⁴⁾)، بينما في دروسه في مجمع فرنسا، لم يعد يُذكر إلّا بشكل هامشيّ، في مجرد نقطة استهراب⁽⁵⁾.

يمكن أن نقول إذاً، لنستعيد المسار بأكمله منذ إرادة المعرفة (1976)، إنه وقع التخلّي منذ 1977 - 1978، عن مشروع تاريخ للجنسانية الحديثة (من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر) في مرحلة أولى (1979 - 1982) لصالح إعادة تركيز

راجع بخصوص تاريخ هذا النصّ ملاحظتنا المشتركة بين استعمال المتع والعناية بعين الذات لـ«مكتبة لابلاد»، في ميشيل فوكو، الأعمال، الجزء الثاني، ص 1529 - 1542.

(1) الذاتية والحقيقة، طبعة فردريك غروس، باريس، غاليمار، سوي، سلسلة «دراسات عليا»، 2014.
(2) فعل الشر، قول الحقّ. وظيفة الاعتراف في العدالة، طبعة فابيان بريون وبرنار هركور، لوفان، مطابع لوفان الجامعية، 2012.

(3)

(4) نصّ أعيد نشره في أقوال وكتابات، طبعة دانييل دوفار وفرنسوا إيوالد، باريس، غاليمار، 1994، رقم 263. نفس الشيء كذلك بعد ستة أشهر تقريباً مع المحاضرة حول «تثقيف عين الذات» في جامعة باركلي بكاليفورنيا في أبريل 1983 (تثقيف عين الذات، طبعة هنري بول فريشو ودانيال لورنزيني، باريس، فران، 2015).

(5) هرمينوطيقا عين الذات، طبعة فريدريك غروس، باريس، غاليمار، سوي، سلسلة «دراسات عليا»، 2001.

الاهتمام باتجاه استشكال تاريخي للحم المسيحي -عبر: «أفعال الحقيقة» الرئيسية (اعتراف التوبة واعتراف الإرشاد)، فنون العذرية ومذهب الزواج عند الآباء المسيحيين للقرون الأولى-، ثم في مرحلة ثانية (1982 - 1984)، انزياح باتجاه فنون العيش اليونانية-الرومانية والمكان الذي تحتله فيها اللذات.

[VII] كان لا بدّ أن يتمّ في خريف 1982 إيداع المخطوط حول اللحم المسيحي عند غاليمار وتنضيد النصّ المرقون⁽¹⁾. يذكّر بيار نورا أنّ فوكو أعلمه بهذه المناسبة أنّ نشر اعترافات اللحم لن يكون مع ذلك وشيكا، ذلك أنه قرّر بتشجيع من بول فاين أن يجعل هذا الكتاب الذي تمّ نسخه، مسبقا بمؤلف مخصّص للتجربة اليونانية-اللاتينية للذات. اتساع نطاق البحوث التي كنا نشير إليها سيكون من الضخامة بحيث أنّ فوكو سيضاعف هذا الكتاب في هذين الجزأين اللذين نعرفهما: استعمال المتع والعناية بعين الذات. إعداد هذين الجزأين وتحريرهما -مع أنه استهل في مجمع فرنسا حقل بحث جديد هو: دراسة قول الحقيقة⁽²⁾- سيجعلانه يتأخّر في مراجعته لاعترافات اللحم بل ولعلمهما سيثنيانه عن التفكير في إعادة صياغته. من مارس/ آذار إلى ماي/ أيار 1984، بينما كان يتمّ إنهاء العمل في طباعة الجزأين الثاني والثالث، يستأنف فوكو تصحيح النصّ المرقون لاعترافات اللحم وهو منهك وفي حالة حرجة. دخل للمستشفى للعلاج منذ 3 جوان/ يونيو عقب وعكة صحية، يتوفى في لاسلبيتريار يوم 25 جوان/ يونيو 1984.

اعتمدنا إذا لإنجاز هذه الطبعة على مخطوط بيد فوكو وعلى النصّ المرقون⁽³⁾. هذا النصّ المرقون الذي أعدته منشورات غاليمار انطلاقا من المخطوط، ثم سلّم

(1) الملف الذي احتفظ به بيار نورا والذي يحتوي على النصّ الأصلي المرقون لمنشورات غاليمار، كان مرفوقا بملصقة تحمل: «أكتوبر 1982».

(2) حكم عين الذات والآخرين، طبعة فريدريك غروس، باريس، غاليمار، سوي، سلسلة «دراسات عليا»، 2008؛ شجاعة الحقيقة، طبعة فريدريك غروس، باريس، غاليمار، سوي، سلسلة «دراسات عليا»، 2009. راجع كذلك سلسلة الدروس في باركلي (جامعة كاليفورنيا) خريف 1983 حول قول الحقيقة: الخطاب والحقيقة (طبعة هنري بول فريشو ودانيال لورنزيني، باريس، فران، 2016).

(3) يوجد هذا النصّ بالعلبة LXXXIV [84]. علاوة على ذلك، نجد في هذه العلبة ملفا يحتوي على إحدى عشر ورقة تستعيد إضافات حاضرة في المخطوط الأصلي. نفهم عند قراءتها أنها تشكّل ما يشبه جزءا مفصّلا من مجموع أشمل (راجع الجملة الأولى: «لكنّ هذا الاستبعاد يترك مكانه...»؛ والجملة الأخيرة: «في كل الحالات، أن يكون الآثم لوحده...»).

إلى ميشيل فوكو للمراجعة⁽¹⁾، هو نصّ مغلوط نسبيًا - لم يكن بالإمكان تسليمه إلى الكاتبة بسبب عدم تفرّغها، وهي التي كانت متعوّدة على رفقن نصوصه [VIII] وكانت تعرف خطّه جيّدًا. لذلك، من أجل إعداد النصّ، رجعنا بالدرجة الأولى إلى المخطوط الأصلي⁽²⁾، مع أخذنا بالاعتبار التنقيحات التي كان تستنّى لفوكو إدخالها على النصّ المرقون، على الأقلّ بالنسبة إلى الجزأين الأولين من النصّ⁽³⁾. لقد حوّرنا علامات الوقف لجعل النصّ أكثر سلاسة عند القراءة ووحدنا الطرائق المرجعية واستعدنا رموز النشر التي وُضعت للجزأين الثاني والثالث من تاريخ الجنسية (استعمال المتع والعناية بعين الذات). لقد تبيّنتنا من الشواهد (وعند الاقتضاء صوّبناها). المعقوفان اللذان يظهران في النصّ المطبوع يحيلان إلى تدخّلات من جانبنا⁽⁴⁾. تتخذ هذه التدخّلات أشكالًا عدّة: تحرير الهوامش عندما لا يحتوي المخطوط إلّا على مجرد إشارة إلى هامش من دون مضمون⁽⁵⁾، إضافة هوامش وإشارات إلى الهامش عندما تكون ثمة شواهد دون مرجعيات؛ ملء فراغات، تصويب جُمل متقلقلة نحويًا، خاطئة أو مغلوطة بشكل بيّن؛ تصويب أخطاء في أسماء الأعلام؛ إضافة ترجمة للمقاطع المقتبسة مباشرة من اليونانية أو اللاتينية أو الألمانية⁽⁶⁾؛ إضافة عناوين للفصول عندما تكون هذه العناوين غائبة⁽⁷⁾. لقد استعنا في إنجاز هذه الطبعة بعلم الأرشيف التي

(1) النصّ المرقون المحفوظ في معهد ذاكرات النشر الحديث (م.ذ.ن.ح) لا يحتوي على تنقيحات فوكو.

(2) إنه موضوع في العلبتين [85] LXXXV و [86] LXXXVI.

(3) نجد كذلك بعض التنقيحات النادرة في الجزء الثالث من النصّ، لكنها ليست جميعها بيد فوكو. عندما يُدخل فوكو تنقيحات على النصّ المرقون لكن انطلاقًا من خطأ في النسخ، إذ لم يكن مخطوطه الخاص تحت ناظره بالضرورة، فقد رجعنا في أغلب الأحيان إلى النسخة الأصلية.

(4) باستثناء المعقوفات التي تظهر داخل الشواهد: تحيل المعقوفات إذا إلى تدخّل من جانب فوكو ذاته لتدقيق معنى الشاهد، أو بشكل أكثر كلاسيكية، مع ثلاث نقاط: [...] للإشارة إلى المقاطع التي تمّ التخلي عنها عمدًا.

(5) غير أنه عندما تتطابق متطلبات الهامش مع جُمل عامة جدًا لا تمكّنا من تحديد مضمون هذه الهوامش، أشرنا وحسب بـ: [هامش فارغ].

(6) بيّد أننا لم نُضيف الترجمات عندما يكون نصّ فوكو قد أعطى توضيحات كافية لفهم الجملة.

(7) بالنسبة إلى العناوين، اخترنا الرصانة الوصفية، ربّما في ما عدا فصل «إضفاء الصبغة الليبديّة على الجنس» - لكنّ فوكو يتحدّث هو نفسه في متن النصّ عن «إضفاء الصبغة الليبديّة على العملية الجنسية». بالنسبة إلى التفرّعات، حافظنا على التقسيم الموجود في المخطوط. عناوين «التعميد الشاق» و«فنّ الفنون» هي عناوين من وضع فوكو. نعرّ عليها في مشروع خطاطة (العبة XC [90]، الورقة الثانية من الملفّ الأول).

تحتوي على [IX] مدونات قراءته المتعلقة بالآباء المسيحيين للقرون الأولى⁽¹⁾. جودة أعمال ميشيل سنلار⁽²⁾ قدّمت لنا خدمات جليلة، مثل جودة أطروحة فيليب شوفالييه⁽³⁾. أشكر دانيال دفار وهنري-بول فريشو لمراجعتهم المتأنية والمثمرة للنص. الـ«بيبلوغرافيا» النهائية أعدت وفق مبادئ طبعة استعمال المتع والعناية بعين الذات: إنها لا تذكر في شكل «فهرست للأعمال المذكورة» غير الأعمال المنصوص عليها في متن النص. ومع ذلك ينبغي التشديد، مثلما تبرهن على ذلك علب أرشيف مدونات قراءة ميشيل فوكو حول الآباء المسيحيين⁽⁴⁾، على أنّ «الأعمال المذكورة» لا تمثل غير جزء يسير (خاصة بالنسبة إلى المؤلفين المُحدثين) من المراجع التي تمّت قراءتها والاشتغال عليها⁽⁵⁾. بطلب من ورثة فوكو، لا يحتوي النص على إشارات الناشر التي قد تكون تعليقاً، إحالة داخلية على مؤلفات فوكو، أو إماما بها. اقتصر عملنا على إعداد النص.

أضفنا في نهاية النص أربعة ملاحق لها وضعية مغايرة. الملاحق الثلاثة الأولى مطابقة للأوراق الموجودة في ملفات مفصولة وموضوعة مادياً داخل مخطوط فوكو في نهاية الجزء الأول من اعترافات اللحم⁽⁶⁾. الملحق الأول هو [X] تذكير بسيط

(1) مدونات القراءة هذه مجمّعة في العلب XXI [21]، XXII [22] و XXIV [24]. نلاحظ في كلّ مرّة الاعتماد على أدبيات نقدية مهمة بالنسبة إلى الآباء المسيحيين، لكن كذلك الرجوع المنتظم للنصوص الأصلية (في الغالب إمّا في سلسلة «مصادر مسيحية» في منشورات سارف، وإمّا مباشرة في مؤلفات آباء الكنيسة، اليونانية أو اللاتينية لجاك بول مينيو).

(2) راجع طبعاته الرائعة لـ: حكم الأحياء، إرادة المعرفة، «الجميع والأفراد فرداً فرداً». نحو نقد الفكر السياسي، «صراع العقّة».

(3) فيليب شوفالييه، ميشيل فوكو والمسيحية، ليون، منشورات دار المعلمين العليا، 2011.

(4) راجع الهامش رقم واحد أعلاه.

(5) نجد في هذه العلب قوائم بيبليوغرافية مهمة جدّاً حول كلّ أب أو حول كلّ ممارسة محدّدة (التعميد، التوبة، إلخ).

(6) نجد هذه الملاحق في العلب LXXXV [85]. في الواقع، العلبتان LXXXV [85] و LXXXVI [86] تحتويان على المخطوط الذي كان فعلاً بمثابة القاعدة لتكوين النص المرقون من قبل منشورات غاليمار، لكنها لا تتّبع ترتيبه: نجد في العلب LXXXV [85] الفصول الثاني والثالث والرابع من الجزء الأول كما الجزء الثالث بتمامه. نجد في العلب LXXXVI [86] الفصل الأول من الجزء الأول كما الجزء الثاني بتمامه. نجد فيها كذلك، في الملف الأول، مقدّمة وخطاطة مقدّمة، لكنهما يتطابقان بجلاء مع مشروع اللحم والجسد. ليس من المستبعد أن يكون فوكو فكّر في لحظة ما في استخدام المواد المهيّأة للحم والجسد لإتمام اعترافات اللحم. نقرأ بالفعل في نصّ الساعترافات الجملة التالية: «أحتفظ بتصور أغسطينوس لفصل أخير. في نفس الوقت لأنه يكوّن الإطار النظريّ الأشدّ صرامة الذي

وموجز بالأهداف العامة («ما يتعلّق الأمر بالبرهنة عليه...») ويمكن أن يتطابق مع مشروع مقدّمة أو بالأحرى مع بلورة للاستعمال الخاص⁽¹⁾. يتمثّل الملحق الثاني في فحص نقديّ للعلاقات بين «اعتراف التوبة» و«اعتراف الإرشاد». يتنزل هذا البحث في مواصلة حصرية للتطويرات الأخيرة للجزء الأوّل من النص، لكن من المحال أن نعرف ما إذا كان فوكو كتب هذه الصفحات وتخلّى في النهاية عن إدراجها في النص أو أنه حرّرها بعد أن سلّم مخطوطه للرقن. الملحق الثالث هو تعميق لإشارة تظهر بشكل أكثر اختصاراً في الفصل الثالث («التوبة الثانية») من الجزء الأوّل، بخصوص لعنة قابيل التي قد تكون مرتبطة خاصة برفضه الاعتراف بالجريمة. الملحق الرابع يتطابق والتطوير الأخير للمخطوط وللنص المرقون. وهو تطوير فضّلنا إدراجه في ملحق لأنه يعلن عن موضوعات وقع تفصيلها بالفعل سابقاً. نبيّن أنّ الفقرات التي تختتم الكتاب وقد تمّ إنجاز هذا التحويل تكتسي حقاً طابعاً اختتامياً.

ورثة فوكو اعتبروا أنّ اللحظة والظروف قد حانت لنشر [XI] هذا الكتاب المهمّ الذي لم يسبق نشره. يصدر مثله مثل الأجزاء الثلاثة السابقة في سلسلة «مكتبة التواريخ» التي يديرها بيار نورا. «الرجاء إدراج» لسنة 1984 كانت تشير إلى:

الجزء الأوّل: إرادة المعرفة، 224 صفحة.

الجزء الثاني: استعمال المتع، 296 صفحة.

الجزء الثالث: العناية بعين الذات، 288 صفحة.

الجزء الرابع: اعترافات اللحم (سيصدر).

ها قد تحقّق الأمر الآن.

فريدريك غروس

يمكن من فسخ المجال في آن واحد لتنسك العفة ولأخلاق الزواج. ولأنه وقد استُخدم مرجعاً دائماً للإتيقا الجنسية للمسيحية الغربية، فإنه سيكون نقطة انطلاق البحث الموالي» (انظر أدناه، ص 254 من الأصل الفرنسي).

(1) استهلال كتاب اعترافات اللحم يمكن أن يبدو مفاجئاً جداً («نظام اللذات المحدّد وفقاً للزواج والإنجاب وإقصاء المتعة ووفقاً لرابطة وُدّ محترمة وقوية بين الأزواج، فلاسفة ومرشدون غير مسيحيين هم الذين صاغوه إذا...»)، لكن ليس من المؤكّد أنّ فوكو كان فكّر في جعله مسبوقاً بمقدّمة. بالفعل، العناية بعين الذات كان بدأً بكيفية مفاجئة كذلك: «سأبدأً بتحليل نصّ غريب جداً...» (ضمن ميشيل فوكو، الأعمال، الجزء الثاني، ص 971). الـ«مقدّمة» المطوّلة لاستعمال المتع تبدو بالفعل صالحة لمجموع الـ«أجزاء الثلاثة التي تشكّل كلاً» («الرجاء إدراج» لسنة 1984).

الفصل الأول

تكوين تجربة جديدة

- I. الخلق، الإنجاب
- II. التعميد الشاق
- III. التوبة الثانية
- IV. فنّ الفنّون

I

[9]⁽¹⁾ الخلق، الإنجاب

فلاسفة ومرشدون غير مسيحيين هم الذين صاغوا إذاً نظام اللذات المحدّد وفقاً للزواج والإنجاب وإقصاء المتعة ووفقاً لرابطة مودّة محترمة وقوية بين الأزواج؛ إنه مجتمع «وثنّي» هو الذي منح ذاته إمكانية التعرّف فيه على قاعدة سلوك مقبولة من طرف الجميع - وهو ما لا يعني فعلياً قاعدة متّبعة من طرف الجميع، بل على العكس من ذلك. نجد نفس هذا النظام ومن دون تحويرات أساسية في مذهب آباء القرن الثاني. هؤلاء في نظر معظم المؤرخين ما كانوا ليجدوا مبادئه في الأوساط المسيحية المبكرة ولا في النصوص الرسولية - باستثناء رسائل بطرس المتهلّنة بشدة. هذه المبادئ كانت هاجرت بطريقة ما إلى الفكر والممارسة المسيحيين انطلاقاً من مواقع وثنية كان توجّب التجرّد من العدائية تجاهها ببيان أشكال من السلوك معترف بها بعد من قبلهم لعلّوا قيمتها. الثابت أنّ مدافعين عن العقيدة النصرانية مثل يوستينوس أو أثيناغوراس أكّدوا للأباطرة الذين يتوجهون إليهم أن المسيحيين يطبقون، بخصوص الزواج والإنجاب واللذات، مبادئ هي نفس مبادئ الفلاسفة. ولبيان هذا التطابق بشكل واضح، يستعملون هذه التعاليم الحكّمية التي تدلّ كلماتها وصياغاتها بيسر على أصلها، دون أن يدخلوا عليها أيّ تغيير يُذكر. يقول يوستينوس «أمّا نحن، إذا [10] تزوجنا فلتربية أطفالنا، إذا نبذنا الزواج، نحافظ على العفة تامّة»⁽²⁾. يستعمل أثيناغوراس متحدّثاً إلى مارك أورال، مراجع هي على الأصحّ مراجع رواقية: التحكّم بالرغبة⁽³⁾ - «بالنسبة إلينا مقياس الرغبة هو الإنجاب»⁽⁴⁾؛ رفض كل زواج ثانٍ - «كل من يطلّق زوجته ليتزوَّج بأخرى هو زانٍ»، «كل زواج ثانٍ هو فجور شرعيّ»⁽⁵⁾؛

(1) كل الأرقام الموجودة بين معقوفتين في النصّ، تشير إلى أرقام الصفحات في النص الفرنسي، لمن يريد أن يعود إلى الأصل. فالرقم 9 هنا يعني الصفحة التاسعة في الأصل الفرنسي.

(2) يوستينوس، الدفاع الأول، 29، 1.

(3) [النصّ المرقون: الولادة بصفتها علّة الرغبة].

(4) «مقياس الشهوة هو الإنجاب».

(5) «الزواج الثاني هو اعتراف بالزنا».

حيلة إزاء المتعة- «نحتقر أشياء هذه الدنيا بما في ذلك متع النفس»⁽¹⁾. لا يستعمل أثيناغوراس هذه الأغراض للإشارة إلى سمات مميزة للمسيحية في تقابل مع الوثنية. يتعلّق الأمر بالأحرى ببيان كيف أنّ المسيحيين يتخلصون من المؤاخذات اللاأخلاقية التي يُتهمون بها، وكيف أنّ حياتهم هي التحقيق عينه لأخلاقية مُثلى اعترفت بها من جانبها حكمة الوثنيين⁽²⁾. على أقصى تقدير هو يشدّد على كون إيمان المسيحيين بالحياة الأبدية وبالرغبة في الاتحاد بالله تشكّلات حافزاً عميقاً وصلباً بالنسبة إليهم لاتباع هذه التعاليم فعلاً، بل وأكثر من ذلك: ليحافظوا على نقاء سرائرهم وعلى طرد الأفعال التي يدينونها حتى من أفكارهم⁽³⁾.

في نهاية القرن الثاني، يدلي إكليمندس الإسكندري بشهادة ذات [11] أهمية خاصة حول نظام اللذات مثلما كان أمكن استقباله حينها في الفكر المسيحي. يتطرق إكليمندس إلى مشكل الزواج والعلاقات الجنسية والإنجاب والعفة في العديد من النصوص: أهمّها في الفصل العاشر من الكتاب الثاني من المرثي، وكذلك، لكن بشكل أكثر إيجازاً، في الفصلين السادس والسابع من نفس الكتاب و[الفصل الثامن] من الكتاب الثالث؛ في الفصل الثاني والثلاثين من كتاب المتفرقات الثاني وفي مجمل الكتاب الثالث من المتفرقات. قبل كلّ شيء، أوّل هذه النصوص هو الذي سأدرسه هنا، مع إضاءته عند الضرورة بالنصوص الأخرى. وذلك للسبب التالي: النص الكبير لثالث المتفرقات مخصّص بشكل أساسي للسجل ضدّ أغراض عرفانية مختلفة. يتطور هذا السجل على واجهتين: من ناحية، كان إكليمندس يريد دحض أولئك الذين بالنسبة إليهم إقصاء المادّة، مماهاتها مع الشر، والتيقن من الخلاص بالنسبة إلى المُصطفين، هي ما يجعل الخضوع لقوانين هذا العالم أمراً غير ذي بال، عندما لا يكون على هذه القوانين أن تجعل انتهاكها إلزامياً وطقسياً؛ من جانب آخر، هو كان يبحث كذلك عن النأي بنفسه عن هذه الاتجاهات الأصولية الكثيرة التي

(1) [...] بما في ذلك متع النفس». توجد كلّ هذه النصوص في، شكر المسيحيين، الفصل 33. يؤكّد كونراد فون براينغ في مقاله «الزواج وإعادة الزواج عند أثيناغوراس» (المجلة الفصلية للكتابة الثيولوجية، 1929، صص 85 - 110) على التشابه بين عبارات أثيناغوراس وبين مواقف مارك أورال النظرية أو سلوكاته.

(2) يختم كونراد فون براينغ مقاله على هذا النحو: «نرجو أن نكون بيّناً أنّ تصوّر الزواج اللذين طوّرهما أثيناغوراس لا يتأتّيان من العالم المسيحي، وعلى أية حال لا يتأتّيان منه في المقام الأوّل. يجب أن نفترض دون شكّ، تأثيرا رواقيا على التصرّ الأوّل كما على التصرّ الثاني» [، م.ن.، ص 110.

(3) راجع كذلك يوستينوس، الدفاع الأوّل، XV، حول إدانة من يشتهون امرأة أو لهم نية ارتكاب الزنا.

كانت تريد، بإعلان انتسابها إلى فالتين أو باسيليوس الأنكيري بشكل مبرر نسبيا،
تحريم الزواج والعلاقات الجنسية إمّا على كل المؤمنين أو على الأقل على أولئك
الذين ينوون العيش بشكل مقدّس حقًا. هذه النصوص رئيسية بطبيعة الحال لفهم
لاهوت إكليمندس وتصوره للمادة وللشر وللخطيئة من خلال مسألة الزواج والزهد.
المربي، أمّا هو، فوجهته مختلفة تماما: إنه يتوجه إلى مسيحيين بعد اعتناقهم هذه
الديانة وبعد تعميدهم - وليس إلى وثنيين في طريقهم إلى الكنيسة مثلما قيل في بعض
الأحيان. ويقترح عليهم قاعدة حياة دقيقة، عينية ويومية⁽¹⁾. يتعلق الأمر هنا إذا بنصّ
له أهداف مشابهة لوصايا السلوك التي كان يمكن للفلاسفة أن يوصوا بها الهلنستيين،
ويمكن للمقارنة بينهما، في هذه الأحوال، أن تكون مقبولة.

دون شكّ، تعاليم الحياة هذه لا تستنفد التزامات المسيحي ولا تقوده حتى نهاية
الطريق. كما كان لكتاب نصائح الليونانيين، قبل المربي [12] وظيفة حتّ النفس على
اختيار الطريق القويم، كذلك بعد كتاب المربي، على المعلم أيضا أن يلقّن التلميذ
أسمى الحقائق. لدينا إذا مع المربي كتاب دربة ومسار - دليل ترقّ باتجاه الله سيتوجّب
على تعليم آخر أن يواصله لاحقا حتى نهايته. لكن الخاصية التوسيطية لهذا الفن، فنّ
الحياة مسيحيا لا يسمح بتنسيبه: إذا كان بعيدا عن قول كل شيء فإنّ ما يقوله لا يصبح
لاغيا أبدا. الحياة الأتم التي سيعلمها معلم آخر ستكشف حقائق أخرى؛ لن تخضع
لقوانين أخلاقية أخرى. بكامل الدقة، التعاليم التي يسديها المربي بخصوص الزواج
والعلاقات الجنسية والمتعة، لا تشكّل مرحلة وسيطة خاصة بحياة متوسّطة، والتي قد
تتبعها مرحلة أسمى أو أنقى، مرحلة خاصة بوجود العرفاني الحقّ. هذا الأخير يرى
فعلا أنّ «التلميذ» البسيط قد لا يدرك أن ليس له أن يطبق قواعد أخرى بخصوص هذه
المواضيع التي هي مواضيع الحياة اليومية.

ذلك هو فعلا ما يمكن أن نراه في المتفرّقات، حيث لا ينصح أكليمندس أبدا،
ال«عرفانيّ الحقّ» بخصوص الزواج، بتعاليم أخرى غير تعاليم المربي. إذا كان يرفض
بإطلاق إدانة الزواج، يرفض أن يرى فيه مثل البعض بغاء وفجورا، ويرفض حتى أن
يتعرّف فيه على عقبة كأداء لحياة دينية أصيلة، فإنه لا يجعل منه كذلك إلزاما: إنه يترك
السبيلين مفتوحين، يعترف بأن لكل واحد من الزواج والعزوبة أعباءه والتزاماته⁽²⁾،

(1) يتوافق المربي مع [تقنية الوجود] التي قيل عنها إنها الحكمة من حيث أنها تسهر على القطيع البشري
(II، 25، 3).

(2) «لهما نفس المهمة والخدمة الكهنوتية»، إكليمندس الإسكندري، المتفرّقات، III، XII.

وأثناء التفكير أو النقاش، يصادفه إمّا التأكيد على أكبر ميزة للذين يواجهون مسؤولية أن تكون لهم زوجة وأبناء، وإمّا بيان قيمة حياة من دون علاقة جنسية⁽¹⁾. ما يمكن أن نقرأه في المربّي حول حياة رجل مع زوجته لا يحدّد بالتالي وضعية مؤقتة وحسب: إنها تعاليم مشتركة تصلح عموماً لكل المتزوجين مهما كانت درجة [13] تقدّمهم باتجاه معرفة الله. وعلاوة على ذلك فإنّ ما يفسّره المربّي بخصوص طبيعة تعليمه يتخذ نفس المنحى. «المربّي» ليس مدرّساً مؤقتاً وغير مكتمل: «إنه يشبه الإله أباه [...]، إنه بلا خطيئة، مبرّأ، نفسه خالية من الانفعالات، الله دون دنس في هيئة إنسان، خادم مشيئة الأب. الله الكلمة الذي هو في الأب، الذي على يمين الأب، الذي في صورة الأب⁽²⁾». المربّي إذاً هو المسيح ذاته؛ وما يعلمه، أو بأكثر دقة ما يعلم فيه وما يعلمه هو، هو الكلمة. بصفته كلمة هو يعلم قانون الله، والوصايا التي يصوغها هي العقل الكلّي والحيّ. الجزءان الثاني والثالث من المربّي مخصّصان لهذا الفنّ، فنّ التصرف مسيحياً، لكن في الأسطر الأخيرة من الفصل الثالث عشر من الجزء الأوّل، يقدّم إكليمندس المعنى الذي يمنحه لهذه الدروس المقبلة: «الواجب بالتالي هو أن تكون لنا في هذه الحياة إرادة متحدة بالله وبالمسيح، وذلك فعل مستقيم من أجل الحياة الخالدة. حياة المسيحيين التي نحن بصدد تعلّمها من مربّينا هي مجموعة من الأفعال المطابقة للكلمة، تطبيق تعاليم الكلمة دون تقصير، وذلك بالضبط هو ما أسميناه الإيمان. هذه المجموعة مكوّنة من تعاليم الله، التي بما هي حكم ربّانية، صدرت لنا بصفتها وصايا روحانية، صالحة في نفس الوقت لنا ولأقربائنا». ومن بين هذه الأشياء الضرورية يميّز إكليمندس بين تلك التي تخصّ الحياة الدنيا - التي سنجدّها في الكتب اللاحقة من المربّي - وتلك التي تخصّ الحياة الآخرة والتي يمكن أن نستشّقّها في الكتاب المقدّس. هل هو تعليم سرّي بعد الدروس التي تلقّاها الجميع؟ لعلّ الأمر كذلك⁽³⁾. غير أنه في قوانين الوجود اليوميّ هذه، يجب أن نرى تعليم الكلمة ذاتها؛ يجب، [14] أن نتعرّف في السلوك الذي يخضع للكلمة على الفعل المستقيم الذي يؤدّي إلى الحياة الأبدية، ويجب أن نتعرّف في هذه الأفعال المستقيمة المطابقة للكلمة على إرادة متّحدة بالله وبالمسيح.

(1) [هامش فارغ].

(2) إكليمنس الإسكندري، المربّي، I، II، 4، 1.

(3) هذه هي الفرضية التي يقدّمها هنري إرينيه مارو في هامش على هذا المقطع من المربّي (I، III، 102، 4 - 103، 2) في طبعة المصادر المسيحية (باريس 1960)، صص 294 - 295.

هذه الكلمات التي يستعملها إكليمندس في اللحظة التي سيعرض فيها رؤيته لقواعد الحياة هي كلمات مهمة جدًا. إنها تشير بوضوح إلى السَّجَل المضاعف الذي سيتوجب إرجاعها إليه: وفق المعجم الرواقي، قواعد الحياة هذه تحدّد بدقة تصرفات حميدة (تليق بالإنسان)، لكنها تحدّد كذلك هذه الأفعال ذات الأساس العقلاني التي يلتقي فيها الإنسان الذي يؤدّيها بالعقل الكلي (الأفعال المستقيمة)؛ ووفق المبحث المسيحي، هي لا تحدّد التعاليم السلبية التي تمكّن من قبولنا في الجماعة وحسب، وإنما كذلك شكل الوجود الذي يؤدي إلى الحياة الأبدية ويشكل الإيمان⁽¹⁾. على الجملة، ما يقترحه إكليمندس في تعليم المرثي، هو مدوّنّة إلزامية حيث مستوى «اللياقات» فيها ليس هو غير الوجه المرثي للحياة الفاضلة، التي هي بدورها مسار نحو الخلاص. الحضور الدائم للكلمة التي تقود الأفعال اللائقة، يُبرز العقل القويم وينقذ الأنفس بجعلها تتحد بالله، ويؤمن بذلك تضامن هذه المستويات الثلاثة⁽²⁾. كُتِب المرثي «العملية» التي تُفتح مباشرة بعد هذا المقطع تعج بالاحتياطات الدقيقة التي يمكن لخاصية لياقتها الصريحة أن تفاجئنا. لكن يجب إعادة تنزيلها في هذا المقصد الشامل، مثلما يجب استشفار تفصيل اللياقات، الذي يبدو أن وصايا إكليمندس غالباً ما تنوّه فيه، انطلاقاً من هذه الكلمة التي هي في نفس الوقت مبدأ الفعل المستقيم وحركة الخلاص، عقل العالم الواقعي وكلمة الرب الداعية إلى الخلود.

[15] قراءة المرثي x، II، تستدعي إذاً عدداً من الملاحظات المسبقة.

1. اعتدنا أن نلاحظ فيه استشهادات صريحة أو ضمنية لأخلاقيين وثنيين، وبالأخص لأخلاقيين رواقين. موزنيوس روفوس هو دون شك واحد من الذين غالباً ما تمّ استعمالهم مع أنه لم يُذكر قطّ. والحال أنّ إكليمندس ينقل بشكل حرفي تقريباً مآثورات للرواقي الروماني في أربع أو خمس مناسبات على الأقل، وفي مسائل أساسية. كذا بخصوص أنّ مبدأ الزواج المشروع عليه أن يرغب في الإنجاب⁽³⁾؛ بخصوص أنّ مبدأ البحث عن المتعة دون سواها مُنافٍ للعقل حتى في

(1) «تطبيق تعاليم الكلمة دون تقصير، ذلك فعلاً هو ما أسميناه إيماناً»، المرثي، I، XIII، 102، 4.

(2) هذا الاتساق بين الأفعال اللائقة والأفعال المستقيمة والقيمة الخلاصية للأفعال تظهر بوضوح في عبارات مثل: «الفعل الفاضل المستوحى من الدين يحقق إذاً الواجب بالأفعال» (نفس المصدر، I، XIII، 102، 3، ترجمة مارغريت هارل)، أو كذلك: «الواجب بالتالي هو أن تكون لنا إرادة متحدة بالله وبالمسيح، وذلك فعل مستقيم من أجل الحياة الأبدية» (نفس المصدر، I، XXIII، 102، 4، ترجمة مارغريت هارل).

(3) م. ن، II، x، 90، 3، وموزنيوس روفوس، التاجون XIV [10 - 11]، ص 71 (طبعة هانس).

الزواج⁽¹⁾؛ بخصوص مبدأ أنه على المرء أن يجتنب زوجته كل شكل فاحش من أشكال العلاقات⁽²⁾؛ بخصوص مبدأ أنه إذا خجلنا من فعل فلأنا أدركنا أنه خطأ⁽³⁾. لكن لا يتوجب أن نستنتج من ذلك أن إكليمندس لم يفعل غير أن درس في هذا الفصل تعليماً كان استقاه من مدرسة فلسفية من دون أن يبحث مطوّلاً عن إعطائه دلالة مسيحية. يجب أن نشير بادئ ذي بدء إلى أن الإحالات على الفلاسفة الوثنيين هي هنا كما في العديد من نصوص إكليمندس الأخرى إحالات عديدة جداً: يمكننا الكشف عن استعارات من أنتباتير، من هياروكليس ودون شك كذلك من مأثورات سكستوس؛ أرسطو الذي لم يقع ذكره هو أيضاً، غالباً ما تمّ استعماله، مثله مثل طبيعانيين وأطباء. في الأخير - وهذا الأمر ليس استثناء عند إكليمندس -، أفلاطون هو واحد من القلائل الذي ذكر بالاسم وهو الوحيد الذي ورد ذكره بكثرة⁽⁴⁾. لكن يجب أن نلاحظ كذلك أنه ولا واحد من المباحث الإلزامية الكبرى التي ذكرها إكليمندس يتمّ عرضه دون أن يكون مصحوباً باستشهادات من الكتاب المقدس: موسى، اللاويون، حزقيال، أشعيا، يشوع. بدل [16] أن نرى في هذا الفصل استعارة من الرواقية المتأخرة، استعارة غليظة ولم تحظ بالعناية الكافية، يجب أن نرى فيه بالأحرى محاولة لإدماج التعاليم المنصوص عليها فعلاً عند أخلاقيي ذلك العصر ضمن مرجعية ثلاثية: مرجعية الطبيعانيين والأطباء التي تبين كيف أنّ الطبيعة تؤسّس تلك التعاليم وتبرز معقوليتها، شاهده هكذا على حضور الكلمة بصفتها مبدأ تنظيم العالم؛ مرجعية الفلاسفة، وخاصة أفلاطون، الفيلسوف بامتياز، التي تبين كيف أنّ العقل البشري بإمكانه التعرف على تلك التعاليم وتسويغها، شاهدة على أنّ الكلمة تسكن نفس كلّ إنسان، وفي الأخير مرجعية الكتاب المقدس التي تبين أنّ الله أمدّ البشر صراحة بهذه الوصايا - هذه الأوامر - شاهدة هكذا على أنّ الذين سيطيعونه سيجتمعون طوعاً معه: أمدهم بها إنّما في شكل القانون الموسوي وإما في شكل أقوال المسيح⁽⁵⁾.

كل واحد من الأوامر الكبرى التي يعبر عنها هذا الفصل العاشر من الكتاب الثاني

(1) م. ن، II، x، 92، 2، وموزنيوس روفوس، م. ن، XII [3 - 4]، ص 64.

(2) م. ن، II، x، 97، 2، وموزنيوس روفوس، م. ن، XII [15 - 16]، ص 63.

(3) م. ن، II، x، 100، 1، وموزنيوس روفوس، التاجون XII [11]، 2، ص 65.

(4) دموقريطس وهرقليطس ذكرا مرة واحدة؛ كريسيب ذكر بشكل عام تحت اسم «الرواقيين». أفلاطون كثيراً ما ورد ذكره، دون احتساب العديد من شواهد الضمنية.

(5) حول التمييز بين نوعي التعليم، راجع إكليمندس الإسكندري، المرقسي، I، VII، 60، 2. حول تواصلهما،

م. ن، I، x، 95، 1، وخاصة I، XI، 96، 3 («بواسطة موسى كانت الكلمة مريياً») و I، 97، 1.

هو خاضع إذا لمبدأ «تحديد ثلاثي»: التحديد بالطبيعة، بالعقل الفلسفي وبكلمة الرب. لا ريب أن مضمون التعليم، وتقنين ما يبيحه، يحظره أو يأمر به، يكاد يكون مطابقاً تماماً لما كان تمّ تدريسه منذ القرون الماضية في المدارس الفلسفية وبالأخص الرواقية منها. لكنّ جهد إكليمندس كله كان منصباً على إدراج هذه المأثورات المعروفة والشائعة في نسيج معقد من الاستشهادات والمراجع أو الأمثلة التي تجعل هذه المأثورات تظهر بصفتها أوامر الكلمة سواء أعلنت عن نفسها في الطبيعة، في العقل البشري أو في كلمة الرب.

2. الكتابان الثاني والثالث من المربي هما إذا قاعدة حياة. تحت الاضطراب الظاهري للفصول -بعد الشرب، يتعلق الأمر بالأثاث الفاخر؛ بين الأوامر من أجل الحياة المشتركة والاستعمال الجيد للنوم، يتمّ الحديث عن العطور والأكاليل ثمّ عن الأحذية (التي [17] يجب أن تكون مجرد صنادل بيضاء بالنسبة إلى النساء)، ثمّ عن الألباس الذي لا يجب أن يغرينا، إلخ. -، يمكن أن نتعرّف في ذلك على قائمة «حمية». في الأدبيات الطبية -الأخلاقية لذلك العصر كانت هذه القوائم تنظم وفق نماذج مختلفة. إما في شكل روزنامة تتابع سير النهار على مدار الساعة تقريباً: كذا حمية ديوكليس، التي تتعهد بالإنسان منذ أولى الحركات التي يجب أن يقوم بها عند الاستيقاظ وتصحبه حتى وقت النوم، تشير بعد ذلك إلى التغييرات التي يجب إجراؤها تبعاً للفصول، وتقدّم في النهاية نصائح حول العلاقات الجنسية⁽¹⁾. وإما كذلك بالرجوع إلى تعداد أبقرات الذي يمثّل بالنسبة إلى البعض قائمة كنسية: تمارين ثمّ أغذية ثمّ شرب ثمّ نوم وفي النهاية علاقات جنسية⁽²⁾.

أشار كاتمبار⁽³⁾ إلى أن إكليمندس يتابع في قاعدته للحياة اليومية، دورة نشاطات اليوم، لكن بدءاً بوجبة العشيّة، وبالتالي بالنصائح المتعلقة بالأكل والشرب والمحادثات وآداب المائدة؛ ثمّ يمرّ إلى الليل والنوم وإلى التعاليم المتعلقة بالعلاقات الجنسية. أراؤه حول الألبسة والتجمل ستتعلق بزينة الصباح، وأغلب فصول الكتاب الثالث سيقع تخصيصها للحياة في النهار، للخدم، للحمامات، للرياضة البدنية، إلخ.

(1) ديوكليس، في الحمية، ضمن أريباباز، المجموعة الطبية، كتب مشكوك فيها، طبعة دارمبارغ، الجزء الثالث، ص 144.

(2) توجد هذه القائمة في أبقرات، الأوبة، VI، VI، 2. توجد كذلك أنواع أخرى من الجداول.

(3) فريدريك كاتمبار، أسلوب الحياة المسيحية حسب كتاب المربي لإكليمندس الإسكندري، فيانا،

في ما يتعلّق بالفصل العاشر الذي يخصّ العلاقات الزوجية، يقترح كاتمبار كذلك، مخططاً بسيطاً ومنطقياً رغم الاضطراب الظاهري للنص الذي تأثّر به أكثر من شارح. يدين إكليمندس العلاقات المضادة للطبيعة بعد أن حدّد الهدف من الزواج -نوعي الإنجاب-؛ ثمّ، بمروره إلى علاقات الزواج الداخلية، ينظر بالتناوب في الحمل، في العلاقات العقيمة وفي الإجهاض قبل أن يضع مبادئ [18] التدبير واللياقة التي يجب الحفاظ عليها في العلاقات الزوجية. من خلال الكثير من المنعطفات والتقاطعات، نجد بالفعل تقريباً في هذا الفصل مثل هذا التابع للأغراض. لكن يمكن أن نتعرّف في نفس الوقت عن تسلسل آخر لا يستبعد بأيّ شكل من الأشكال هذه الخطأطة الأولى.

نوع الاستشهادات الصريحة أو الضمنية التي يمنحها إكليمندس الأفضلية تبعاً يمكن أن تكون هنا بمثابة الدليل. وما ذلك لأنّه لا يهتمّ طيلة النص بجعل سلطة النص المقدّس، شهادة الفلاسفة وأقوال الأطباء والطبيعانيين تتقاطع وفق مبدأ التحديد الثلاثي. وإنما بشكل واضح تتحوّل النبرة على امتداد النص وتتغيّر سمة الإحالات. ما تمّ استحضاره أولاً هو دروس الفلاحة والتاريخ الطبيعي (قواعد البذر، «تغيرات» الضّبع، العادات السيئة عند الأرنب) لتفسير القانون الموسوي⁽¹⁾. ثمّ إن الاقتباسات بخصوص الجسد البشري وحركاته الطبيعية، بخصوص ضرورة الحفاظ على التحكم بال رغبات وتجنب الإفراطات التي تهكّ الجسد وتربك النفس، تمّ أخذها خاصة من الأدبيات الطبية والفلسفية⁽²⁾. وفي النهاية، في الصفحات الأخيرة من الفصل، الاستشهادات المأخوذة من الكتاب المقدّس التي لم تكن غائبة أبداً عن النص وكانت بمثابة الرديف بالنسبة إلى المرجعيات الأخرى، تصبح مهيمنة (ليس دون العودة مرّة أو مرتين بشكل صريح إلى أفلاطون وبشكل ضمنيّ إلى ميزونيوس). لنقل إنه ثمة في هذا النص المعقّد مكوّنات مترابطة، مكوّن «غرضي» (يذهب من إدانة العلاقات المضادة للطبيعة إلى توصيات الاحتياط في استعمال الزواج) ومكوّن «مرجعّي» يعطي لأوامر «الحمية» هذه بعداً آخر. يمكن تشكيل المراجع هذا من الإصغاء تبعاً إلى أصوات مختلفة تتكلّم من خلالها الكلمة: صوت صور الطبيعة، صوت العقل الذي يجب أن يترأس المركّب الإنساني، صوت الله متحدثاً مباشرة للناس من أجل خلاصهم (على أساس أنّ [19] الصوتين الأولين هما كذلك كلمة

(1) إكليمندس الإسكندري، المربّي، II، x، 83، 3، إلى 88، 3.

(2) م. ن، II، x، 89، 1، إلى 97، 3.

الربّ لكن في شكل آخر). هكذا يمكن هذا التابع من تأسيس نفس التعاليم ونفس المحرّمات (التي تكررت عديد المرّات في النص) في ثلاثة مستويات مختلفة: مستوى نظام العالم مثلما حدّده الخالق، والذي تُقدّم عنه بعض الحيوانات «المُسوخ» شهادة معكوسة؛ مستوى الاعتدال الإنسانيّ مثلما تُعلّمه حكمة الجسد ذاته ومبادئ عقل يريد أن يظل سيّد ذاته⁽¹⁾؛ مستوى طهارة تمكّن من بلوغ الوجود الذي لا يبور في ما وراء هذه الحياة. لعله يجب التعرف هنا على التقسيم الثلاثي، وإن بشكل خفيّ، التقسيم المهمّ في أنثروبولوجيا إكليمندس بين الحيوانيّ والنفسيّ والروحيّ. حتى وإن لم تكن هذه الخطاطة هي الخطاطة الضمنية فإن الفصل [العاشر] يخضع بوضوح لحركة صاعدة تذهب من الأمثلة الموضوعة في الطبيعة بصفتها درسا إلى النداءات التي تعيّن للمسيحيين نهاية وجود «شبيه» بالله. وإنه على امتداد هذه الطريق يتحدّد اقتصاد العلاقات الجنسية.

3. المسألة الأولى التي كانت طرحتها مقالات السلوك وخطب الفلاسفة الوثنيين كانت تتعلق بجدوى الزواج: الزيجة. الفصل العاشر يعالج المسألة تلميحاً: إنه يشير منذ الصفحات الأولى إلى أنه سيتحدّث للناس المتزوّجين؛ ثم بعد تحليل يتعلّق الأمر فيه بالعلاقات الجنسية أثناء الحمل وبالأمرض التي يمكن أن يؤدّي إليها الإفراط فيها، يستبعد المسألة من جديد، قائلاً إن هذا الموضوع تمت مناقشته في المقالة حول العفة. هل يتعلّق الأمر بكتاب مستقلّ؟ أم بنصوص واردة في المتفرّقات؟ مجموعتان في المتفرّقات تحملان على افتراض أنهما تشكّلان هذه المقالة أو على الأقلّ تعيّدان إنتاج محتواها: الكتاب الثالث بكامله، الذي رأينا أنه نقاش مطوّل حول الأصولية المشتركة بين الكثير من الاتجاهات العرفانية، أو بعض الأشكال «الإباحية» للأخلاق الثنائية؛ وعلى الأرجح الفصل الثالث والعشرون من الكتاب الثاني من المتفرّقات [20] الذي يمهد للكتاب الثالث والذي يقدّم ذاته على أنه هو الذي ينبغي أن يجيب على السؤال التقليديّ في جدالات الفلسفة العملية: هل يجب أن نتزوّج⁽²⁾؟ دراسة هذا السؤال هي التي يحيل عليها بالفعل كتاب المربيّ.

الإجابة التي قدّمها المقطع الأخير من الكتاب الثاني من المتفرّقات لا طرافة فيها بالنسبة إلى الأخلاق الفلسفية لذلك العصر. إذا كانت تبحث عن التميز، فما ذلك عن المبادئ العامة للفلاسفة وإنما بالأحرى عن تصوّفهم الفعليّ الذي لا تُصلح النظرية

(1) حول موضوع كون الكلمة تتحكّم بنظام العالم ونظام الأجساد والنفس، راجع م. ن، I، II، 6، 5 - 6.

(2) «هل يتعيّن علينا أن نتزوّج»، إكليمندس الإسكندري، المتفرّقات، II، XXIII، 137، 3.

تسببه. في نص المتفرقات هذا كما في نص المربي، يحدّد إكليمندس للزواج غاية هي إنجاب الأطفال⁽¹⁾⁽²⁾*. انطلاقاً من هذا التطابق بين قيمة الزواج والغاية الإنجابية، يمكن لإكليمندس أن يحدّد القواعد الإتيقية الكبرى التي يجب أن تحكم علاقات الأزواج: الرابطة بينهما لا ينبغي أن تكون من جنس المتعة والشهوة وإنما من جنس «الكلمة»⁽³⁾؛ لا ينبغي أن يعامل المرء زوجته بصفتها عشيقه⁽⁴⁾، ليس له أن يبعثر المنّي كما اتفق⁽⁵⁾، عليه أن يحافظ على مبادئ الرصانة - وهذه قواعد تحترمها الحيوانات [21]⁽⁶⁾ ذاتها. هذه الرابطة لا يجب أن تُقطع؛ وإذا قُطعت ينبغي العزوف عن الزواج ما دام القرين على قيد الحياة⁽⁷⁾. أخيراً، الزنى محظور ويجب أن يُعاقب⁽⁸⁾.

أغلب هذه النقاط - وخاصة تلك التي تخصّ العلاقات بين الأزواج - توجد في المربي، لكنها عولجت بمزيد من التوسّع. الاستمرارية بين التّصنيّن والانسجام بينهما يبيّن؛ مع هذا الفارق وهو أنّ المتفرقات تتحدّث عن الزواج ذاته وعن قيمته تبعاً للإنجاب بينما يتحدّث المربي عن الإنجاب بصفته مبدأ تمييز بالنسبة إلى العلاقات الجنسية. في الحالة الأولى يتعلّق الأمر بالإنجاب بصفته غائية الزواج؛ في الحالة الثانية سيتعلّق الأمر خاصة بنفس هذا الإنجاب صلب اقتصاد العلاقات والممارسات الجنسية. فائدة الفصل الأولى وجّده - على الأقلّ في الأدبيات المسيحية، إن لم يكن

(1) «[...] الزواج هو الارتباط الأوّل بين رجل وامرأة بغية إنجاب أبناء شرعيين»، م. ن، II، XXIII، 137، 1.

(2) [صفحة مشطوبة من طرف فوكو في النص المرقون: «ووفق تمشّ من نمط رواقّي تاماً، يتفكّر إكليمندس تبعاً انطلاقاً من هذا التعريف بواسطة الغائية: بمسألة معرفة ما إذا كان على المرء أن يتزوّج، بشكل عام، وبالشروط التي بإمكانها تعديل هذا الواجب ومنعنا من أن نقدّم عنه إجابة وحيدة وصالحة للجميع وفي كل الأوقات؛ عرض آراء مختلف الفلاسفة بهذا الخصوص؛ ما يجعل من الزواج خيراً: نعني أنه بمنح الإنسان ذريّة، يجعله يكتمل ويؤمّ وجوده؛ يجعله يزوّد وطنه بمواطنين؛ ويضمن في حالة المرض رعاية المرأة وعنايتها؛ يمدّد يد العون عند الشيخوخة. يضاف إلى ذلك، كدليل سلبي، كون عدم الإنجاب إمّا أنه تعاقب عليه القوانين أو تدينه الأخلاق يتمثّل استدلال إكليمندس في استنباط القيمة الإيجابية للزواج ممّا يمكن أن يكون فيه من كمال أو مصلحة في أن تكون للمرء ذريّة. وهو ما يبيّن جيّداً أنّ الذريّة هي غاية الزواج بالمعنى القوي للعبارة - هي علة وجود الزواج وتسويغه؛ لكن كذلك (وهو ما يبقى ضمناً في النصّ) لا يمكن للإنجاب أن يكون خيراً تجدر متابعتة بصفته غاية إلّا بشرط أن يتمّ في إطار الزواج»].

(3) م. ن، II، XXIII، 143، 1.

(4) م. ن.

(5) م. ن، II، XXIII، 143، 2.

(6) م. ن، II، XXIII، 144، 1.

(7) م. ن، II، XXIII، 145، 1 - 3.

(8) م. ن، II، XXIII، 146، 1 - 4.

في كامل الأدبيات الأخلاقية للعصور القديمة- هي كونه جعل ضربين من الأسئلة وسجالين تقليديين يتقاطعان: ذلك المتعلق بالاقتصاد العادل للمتبع -مبحث اللذات؛ وذلك المتعلق بالزواج، بقيمة وبكيفية السلوك صُلبه، من حيث إن الزواج يسوّغه الإنجاب وبالإمكان انطلاقاً من ذلك تحديد مكمّن خيريته (أطروحة وقع تطويرها في الكتاب الثاني من المتفرقات والتذكير بها في المربّي). الأكّد أنها ليست المرّة الأولى التي يقع البحث فيها عن تحديد جنس السلوك الجنسي الذي على الزوجين اتباعه؛ لكن، على ما يبدو، هي المرّة الأولى التي تمّ فيها شرح نظام كامل للأفعال الجنسية، نظاماً لم ينشأ بالكامل تبعاً للحكمة والصحة الفردية وإنما بشكل خاصّ تبعاً لزاوية نظر القواعد الداخلية للزواج. كان ثمة نظام للجنس وأخلاق للزواج: كانا يتقاطعان بطبيعة الحال. لكن لدينا هنا في هذا النص لإكليمندس استرداداً لزاويتيّ النظر هاتين. ما يحدث بين الأزواج والذي كان أخلاقياً العصور القديمة يتناولونه تلميحاً، أو على الأقلّ بإيجاز ومن بعيد -كانوا يكتفون بالإشارة إلى قواعد [22] الحشمة والتعقل -، هو بصدد التحوّل إلى موضوع عناية وتدخّل وتحليل.

في الواقع، تحت العنوان الغامض قليلاً: «اتّخاذ حكم صائب في ما يتعلّق بالإنجاب»، يتناول الفصل العاشر من الكتاب الثاني من المربّي مسألة محدّدة نسبياً. إنها المسألة التي وقعت صياغتها منذ السطر الأوّل من النص والتي ستظهر من جديد في آخر سطر منه: إنها مسألة اللحظة والمناسبة والفرصة -الزمن الملائم (كايروس)- للعلاقة الجنسية بين أشخاص متزوّجين⁽¹⁾. من حيث أنّ الأمر يتعلّق بقاعدة للأيام والليالي، فإن لفظ الزمن الملائم هذا يتخذ المعنى الضيق لـ «للمناسبة». لكنه أبعد من أن يكون المعنى الوحيد. في اللغة الفلسفية والرواقية خاصة، يحيل الزمن الملائم على جملة الشروط التي بإمكانها أن تجعل من فعل ما، فضلاً عن كونه فعلاً مباحاً، فعلاً له بالتأكيد قيمة إيجابية. الزمن الملائم لا يخصّ فرصة حذر تتحاشى المخاطر والأخطار التي سيكون بإمكانها أن تجعل من فعل سيّانيّ فعلاً سيّئاً؛ إنه يحدّد المقاييس التي سيتوجب أن يستوفيهما فعل عينيّ ليكون فعلاً جيّداً. في حين أنّ القانون يفصل بين المسموح والممنوع ضمن كل الأفعال الإيجابية، فإنّ الزمن الملائم يصنع القيمة الإيجابية لفعل واقعيّ.

المسألة التي ستقع بالتالي معالجتها في هذا الفصل من المربّي، هي تحديد

(1) «الجماع في الوقت الملائم»، إكليمندس الإسكندري، المربّي، II، x، 83، 1؛ «[...] الوقت الملائم لتقبّل البذرة»، م، II، x، 102، 1.

الشروط التي تمنح قيمة إيجابية للعلاقات الجنسية بين المتزوجين. أن تكون هذه المسألة بالذات هي التي تمّت معالجتها في مثل كتاب السلوك هذا فلذلك أهميته. أولاً لأننا نرى فيه، وفق مسار أمكننا أن نلاحظه عند الكتاب الوثنيين للعصور السابقة، أنّ مسألة العلاقات الجنسية، مسألة اللذات، هي الآن تابعة بقوة لمسألة الزواج: حتى أنها فقدت استقلاليتها إلى درجة أنّ لفظة لذّة لم تظهر في نصّ إكليمندس هذا. إنه الإنجاب، أو بالأحرى الاقتران الإنجابي هو الذي يمثّل الغرض العام الذي سندرج تحته الفصل بكامله. بعد ذلك، لدينا هنا ولا ريب، النصّ الأوّل الذي تمّت فيه معالجة العلاقات الجنسية الزوجية لذاتها، بالتفصيل، وبصفتها عنصراً مخصوصاً ومهماً في [23] السلوك. مرّة أخرى، لقد كان الفلاسفة صاغوا معظم التعاليم التي سيعلمها إكليمندس، لكنهم كانوا نزلوها صلب إتيقا شاملة للعلاقات بين الأزواج، صلب تنظيم لكيفية العيش معا عندما يكون الناس متزوجين. تُقدّم التعاليم الزوجية لفلو طرخس نصائح من أجل جودة الأداء العام لهذه الجماعة التي يشكلها الزوجان؛ الآراء التي تخصّ العلاقات الجنسية ليست غير عنصر من عناصر هذه الحياة التي ليس للزواج أن يمنعها من أن تكون قيّمة فلسفياً. قليلاً ما يتحدّث المربّي عن الزوجين، لكن العلاقات الجنسية بين القرينين تمثّل بالنسبة إليه موضوعاً مهماً ومستقلاً نسبياً. يمكن القول إنّنا هنا إزاء أوّل مثال لضرب، أو بالأحرى لممارسة، ستكون لها أهمية فائقة في تاريخ المجتمعات الغربية - دراسة وتحليل العلاقات الجنسية بين الأزواج. أخيراً، تسمح مسألة الزمن الملائم للعلاقات الزوجية برؤية الكيفية التي يُدمج بها إكليمندس الإسكندري تقنيّاً تلقّاه فعلياً من الفلاسفة الهلنستيين (ودون شكّ كذلك من حركة اجتماعية بكاملها) في تصوّر ديني للطبيعة، للكلمة وللخلاص. هذا الحلّ مختلف اختلافاً كبيراً - كما سنرى - عن ذاك الذي اقترحه أغسطينوس - وهذا الحلّ الأخير هو الذي ستحتفظ به مؤسسات الكنيسة الغربية ومذهبيها. سيكون من الخطأ أن نرى في فكرة إكليمندس هذه حول الزمن الملائم، مجرد فكرة وقع تطعيمها بشكل حاذق نسبياً، بعناصر مستمدّة من الأخلاق السارية، وأصبحت أشدّ تطلّبا أو صرامة وحسب. يتحدّد الزمن الملائم للعلاقة الجنسية برابطة هذه الأخيرة بالكلمة. لا يجب أن ننسى أنه بالنسبة إلى إكليمندس، الكلمة تسمّى مخلصاً، لأنّ المخلص استحدث للناس «العلاجات التي تمنحهم حسّاً أخلاقياً صحيحاً وتقودهم إلى الخلاص»، وذلك باغتنامهم «الفرصة» المناسبة⁽¹⁾.

(1) [...] دائماً في أنسب الأوقات»، م. ن، I، XII، 100، 1.

ينطلق إكليمندس من افتراض مفاده أنَّ غاية العلاقات الجنسية هي الإنجاب. وتلك فرضية رائية جدًا. [24] نجدها عند الأطباء⁽¹⁾. نجدها عند الفلاسفة، إمّا في شكل علاقة بين ثلاثة حدود - لا وجود لعلاقات جنسية خارج الزواج ولا وجود لزواج لا يتحمّ عليه وجود غاية في ذريته⁽²⁾ -، وإمّا في شكل إدانة مباشرة لكلّ علاقة جنسية لا يكون موضوعها الإنجاب⁽³⁾.

لا شيء خاصّ إذا في هذا المضمار عند إكليمندس الإسكندري. مثلما أنه ليس خاصًا به التمييز في العلاقات الغائية بعامة بين «الهدف» أو «الغرض» (سكوبوس) و«الغاية» (طلوس). وبالمقابل، يبدو أنَّ تطبيق هذا الفرق على مجال العلاقات الجنسية، إذا كان حاضرا في «فكر» الرواقيين وفي منطق تحليلاتهم، فأقلّ ما يقال عنه إنه كان قليل الذبوع. وبالفعل، استعمال هذا التمييز في نصّ إكليمندس بالذات، يؤدّي إلى نتيجة يمكن أن تظهر لأوّل وهلة غير ذات دلالة مثمرة. سيكون «الغرض» هو «الإنجاب»، صنّع الأطفال، الذرية بالمعنى الحصريّ. بالمقابل، ستكون الـ«غاية» هي الـ«أوتخنيا» [الخلف الجميل والطيب]، التي تُترجم أحيانا بـ«أطفال وسيمين» أو بـ«أسرة وافرة العدد». في الواقع، يجب أن نعطي للكلمة معنى أوسع: إنها تحيل على واقعة أن يجد المرء في خلفه، في حياته وفي بخته السعيد، انشراحا ورضى⁽⁴⁾. الغرض (سكوبوس) من العلاقة الجنسية سيكون إذا في وجود الذرية وفي التمام الذي تشكّله. تأمّلان يضيفهما إكليمندس مباشرة ويمثّلان مدخلا للفصل لعلّهما يمكنان من بلورة قيمة هذا التمييز.

[25] يقارن إكليمندس بادئ ذي بدء الفعل الجنسيّ بالبدور. وهذه استعارة تقليدية. نجدها عند أثناغوراس وعند المدافعين عن العقيدة النصرانية؛ لقد كانت على ما يبدو

(1) هامش فارغ.

(2) موزينيوس ريفوس، الذخائر، XII (ص 64): اللذات ليست مشرعة إلا في الزواج وعندما يكون هدفها إنجاب الأطفال.

(3) أوسلوس لوكانوس: ليس لدينا علاقات من أجل المتعة وإنما من أجل إنجاب الأطفال (في الطبيعة الكلية، IV، 2).

(4) يقول أرسطو في الأخلاق إلى نيكوماخوس، I، 8، 16، إن سعادة الوجود تتميّز بثلاثة أشياء: «النسب الطيب»، «الجمال» والـ«أوتخنيا» [الخلف الجميل والطيب] التي هي مناظرة من جهة الخلف والمستقبل، لما تكونه العائلة الجيدة، ولما يكونه النسب الطيب من جهة الأصل. أوربيد، في إيون، يستعمل اللفظ في هذا المعنى: «توسلوا [...] حتى يستقبل البيت القديم لأرخته في النهاية نبوءة واضحة بخلف جميل وطيب» (الأبيات 468 - 470).

شائعة في السجلات الفلسفية حيث كانت تُستخدم لتوضيح القاعدة القائلة إن البذرة يجب أن توضع في الأخدود حيث يمكن أن تكون ثمرة. لكن إكليمندس يستعملها فضلا عن ذلك ليبيّن بشكل أفضل الفرق بين ما يجب أن يكونه «هدف» العلاقات الجنسية وما يجب أن تكونه «غايته». نصّ إكليمندس يقول ببساطة إن هدف المزارع عندما يبذر هو الحصول على قوته؛ غايته هي أن «يكون له محصول»، نغني دون شك، إيصال الحبوب إلى نقطة اكتمالها الطبيعي الذي يُنتج وفرة من الثمار. تظل هذه المقارنة مع البذور موجزة إلى حدّ ما؛ لكن يمكننا افتراض أنها تسمح بأن نضع في خانة «الهدف» هذا الإنجاب للأطفال الذي غالبا ما بيّن الفلاسفة أنه كان مجديا للأولياء، إمّا لتأمين مقامهم وإمّا لضمان سند لهم عندما سيشيخون، وبالمقابل بأن نضع في خانة الـ«غايات» شيئا أعمّ بكثير وأقلّ نفعا - نغني التمام الذي يمثله بالنسبة إلى كائن بشريّ أن يكون له خَلْفٌ⁽¹⁾. وبما أنّ هذه الغاية هي التي يعمل إكليمندس على إظهارها في هذا الفصل من خلال تحليله الزمن الملائم للعلاقات الجنسية، فإننا نتفهّم كونه يترك جانبا المنافع الشخصية والفوائد الاجتماعية التي يمكن أن يوفرها إنجاب الأطفال⁽²⁾.

أن تكون هذه الغاية الغير نفعية هي هنا مبحث إكليمندس، فذلك ما يبيّنه التأمل الذي يلحقه مباشرة باستعارة الزّارع. هذا الأخير لا يزرع إلا «من أجل ذاته»؛ أمّا الإنسان فعليه أن يزرع «من أجل الرّب». لا يعني إكليمندس الإشارة بذلك إلى الغاية التي توجّه الفعل، وإنما الإشارة بالأحرى إلى المبدأ الذي يعبر الفعل ويسنده في كامل مداه⁽³⁾. يجب أن يتمّ فعل الإنجاب «لأجل» الرب من حيث إنّ الرب هو أوّلا من يأمر بذلك الفعل قائلًا «تكاثروا»، ولكن أيضا لأنّ [26] الإنسان بإنجاب الأطفال هو «صورة الرب»، وهو «يشارك» من جهته «في ولادة الإنسان»⁽⁴⁾.

هذا الاقتراح مهمّ بالنسبة إلى تحليل إكليمندس بأكمله بما أنه يقيم في الإنجاب البشري علاقة بالله قريبة ومعقدة في نفس الوقت. أن يكون الإنسان بإنجابه للأطفال «صورة لله»، فذلك ما لا يجب تأويله انطلاقا من شبه مباشر بين خلق آدم وبين

(1) بهذا المعنى، لا يقوم إكليمندس إلا باستعمال حرفيّ للتأكيد الرواقّي القائل إن إنجاب الأطفال [يمثّل] «الاكتمال» و«التمام» (المستكمل) بالنسبة إلى فرد ما.

(2) إكليمندس لا يجهل هذه الفوائد، إنه يشير إليها في المتفرقات.

(3) ليست العبارة هي من أجل الرب وإنما هي من خلال الرب.

(4) [إكليمندس الإسكندري، المرّي، I، x، 1.83].

الإنجاب عند ذريته. دون شك، وكما يفسر إكليمندس ذلك في موضع آخر⁽¹⁾، الله الذي كان اكتفى بإعطاء أمر ليُظهر الحيوانات فوق الأرض، كان عجن الإنسان الأوّل بيديه، محدّدًا فَرْقًا أساسيًا وقربًا أشدّ بينه وبين هذا الكائن الذي خلقه على صورته. لكنّ ذلك لا يعني بالنسبة إلى إكليمندس أنّ الخلق قد نقل إلى الإنسان بعضًا من ماهية الطبيعة أو القدرة الربانية: لا شيء فينا «يتلاءم» والله⁽²⁾. ومع ذلك بإمكاننا الحديث عن «شبهه» بالله - شبهًا مذكورًا في قصّة التكوين: هذا الشّبه كان شبه الإنسان قبل السقوط، ويمكن بل ويجب أن يصبح من جديد شبهه. لا يكون هذا الشّبه بالجسد بل بالروح والعقل⁽³⁾؛ وتؤمّنه إطاعة القانون: «يقول القانون [...]»: «سيروا وراء الرب [...]». فعليًا، القانون يسمّي التشبه اتباعًا؛ وهذا الاتّباع يجعلنا شبيهين به قدر ما في استطاعتنا⁽⁴⁾. إذًا، ليس الإنجاب في حدّ ذاته وبصفته مسارًا طبيعيًا هو «المشابه» للخلق، بل المشابه للخلق هو الإنجاب من حيث أنه كان سيتمّ إنجازه كما يجب ومن حيث أنه كان سيّتبّع القانون. وإذا كان القانون يأمر بالانصياع للطبيعة فلاّن الطبيعة تخضع لله⁽⁵⁾.

[27] حينئذ، في هذا التمشّي باتجاه المشابهة، يجد «التأزّر» بين الإنسان والله إمكانه. في الواقع، خلق الله الإنسان لأنه كان «خليقًا باختياره»، خليقًا بالتالي بمحبّته له. إذا كان ثمة من باعث على خلق الإنسان فإنه يتمثّل في كون «الفاطر ما كان ليتبدّى خيرًا»⁽⁶⁾ من دون الإنسان. خلّق الإنسان هو إذا تجلّ لخيرية الله كما لحضوره. الإنسان بالمقابل وفي واقع الأمر، يوفّر من حيث هو جدير بالمحبّة، إمكان إظهار خيريته. إذًا، بالإنجاب يتخطى الإنسان وينجز شيئًا مغايرًا لـ «محاكاة» قدرات الفعل الفاطر وفق مقايضة طبيعية. إنه يشارك مع كونه إنسانًا في قدرة الله و«إحسانه»: إنه ينجب معه بشرًا جديرين بأن يُحبّوا محبةً كان تبديها هو «علّة» الخلق ثمّ التجسّد.

(1) م. ن، I، III، 7، 1. خلّق الله الإنسان بيديه: عركه بيديه. هذا الفرق بين خلق الحيوانات بأمر إذ يقول

للشيء كن فيكون، وبين صنّع الإنسان يدويًا، هو مبحث شائع في ذلك العصر، راجع ترتليانوس.

(2) «الله رحيم بنا نحن الذين لا نشاركه لا بالماهية ولا بالطبيعة ولا بالقدرة»، إكليمندس الإسكندري، المتفكرات، II، XVI، 75، 2. الفصل بكامله موجه ضدّ العرفانيين.

(3) «وفق الروح والعقل»، م. ن، II، XIX، 102، 6.

(4) م. ن، II، XIX، 100، 4.

(5) خطأ الرواقين الذين بحديثهم عن الحياة المنصاعة للطبيعة لم يروا أنه كان يتوجّب الحديث عن

الانصياع لله (م. ن، II، XIX، 101، 1).

(6) أكليمندس الإسكندري، المربّي، I، III، 7، 3.

إنَّ «التآزر» بين الإنسان والله في الفعل الإنجابي⁽¹⁾ لا يتمثل فقط في دعم الله للنسل البشري: يتعلّق الأمر بإنجاز ما كانت قائلته عبارة سابقة لإكليمندس: «يتلقّى الله من الإنسان الإنسان الذي كان هو خَلَقَه»⁽²⁾.

إذن، الفصل العاشر من الكتاب الثاني من المربّي يضع تحليل «التمييزات التي يجب إجراؤها بخصوص الإنجاب» تحت علامة العلاقات المعقّدة والأساسية بين الخالق والمخلوقات. مضمون التعاليم شديدة «الرواج» الذي سيقدّمه إكليمندس انطلاقاً من هنا يكاد يكون مطابقاً لتعليم الفلاسفة الوثنيين، ومع ذلك لا يتعلّق الأمر بضرب من التحلي عن تفعيد العلاقات الجنسية لصالح حكمة رواقية أو أفلاطونية، مقبولة ومصادق عليها بوفاق واسع إلى حدّ ما. لا شك أنّ إكليمندس تبنّى تقنين السلوك وقواعده التي كانت صاغتها [28] الفلسفة التي كانت معاصرة له، لكنه أعاد التفكير فيها وأدمجها صلب تصوّر حرص على التذكير به بإيجاز في مستهلّ هذا الفصل، تصوّرًا يُشرك في الإنجاب علاقات الإنسان بخالقه وعلاقات الله بمخلوقاته. لكن يجب أن نحذر: بهذه الوسيلة، لا يمنح إكليمندس البتّة قيمة روحية للممارسة الجنسية (حتى داخل إطار المؤسسة الزوجية، حتى وإن كان يقصد بشكل حصريّ غايات إنجابية). بالنسبة إليه، ما له معنى بخصوص العلاقة بين الإنسان والله، ليس هو العملية الجنسية في حدّ ذاتها، وإنما أنّ تتبّع في القيام بها، إرشاد و«بيداغوجيا» الكلمة بالذات. أن نقفّد بـ«الوصايا» التي أمر بها الله من خلال الطبيعة، أن نقفّد بأمثلتها وأشكالها وتدابيرها، من خلال تنظيم الجسد وقواعد العقل البشريّ، من خلال تعاليم الفلاسفة وكلام الكتاب المقدّس. الانصياع لمختلف هذه الدروس يمكن أن يمنح هذه العلاقة الزوجية المنجّبة قيمة «تآزر» مع الله.

يمكن أن نفهم بشكل أفضل التمييز الذي يكاد يكون اعتباريًا في الظاهر، الذي يدخله إكليمندس بين كون الذرية يجب أن تكون هي «هدف» العلاقات الجنسية وقيمة الخلف الذي يجيب أن يكون هو «غاية» هذه العلاقات. الخلف يشكّل بالفعل اكتمالاً - استكمالاً - بالنسبة إلى المنجّب، مثلما يذهب إلى ذلك الرواقيون: إنه يُكمل فيه ما انتدبته إليه الطبيعة، وما يربطه، عبر الزمن، بالناس الآخرين وبنظام العالم. لكنّ هذا

(1) يستعمل إكليمندس الفعل آزر للدلالة على معاضدة الله في الإنجاب وصنّع للدلالة على دوره في الخلق.
(2) هذه العبارة الموجودة في الكتاب الأوّل، الفصل الثالث، 7، 3، لا تنطبق على التناسل بشكل خاصّ، لكنها تساهم في تحديد علاقات الله من حيث هو خالق، بالإنسان من حيث هو مخلوق بواسطته يُظهر الله محبّته.

«الخَلْف الطَّيِّب» الذي أنجبه الإنسان بمعونة الرب، يبيّن إكليمندس أنه يمثّل بالنسبة إلى الله موضوعاً جديراً بمحبته ومناسبة لإظهار نعمته. على العلاقات الجنسية التابعة لـ «هدف» «صنع الأطفال»، ثم، في ما أبعد من ذلك، لغائية تلتقي بغائية الخلق بكامله، أن تكون خاضعة لـ «عقل»، للوغوس حاضر في الطبيعة بكاملها وحتى في تنظيمها المادّي، لوغوساً هو كذلك كلمة الله. موضوعان في مستهلّ تحليله، التمييز والتفصل بين الهدف والغاية يميّنان إكليمندس من تنزيل قاعدة العلاقات الجنسية صلب «درس طبيعة» عظيم: «علينا أن نتخذ مكاننا في مدرسة الطبيعة ونتقيّد بالتعاليم الحكيمة [29] لتربيتها من أجل الزمن الملائم للزواج⁽¹⁾». إنه درس الطبيعة الكائن في تعليم الكلمة ذاته. يمكن القول إنه «منطق» طبيعة ينبغي أن نفهمه في أوسع معانيه وفي مختلف وجوهه: «منطق» الطبيعة الحيوانية، «منطق» الطبيعة الإنسانية وعلاقة النفس العاقلة بالجسد، «منطق» الخلق والعلاقة بالخالق. إنها ضروب المنطق الثلاثة هذه هي التي يفصّل فيها إكليمندس القول تباعاً.

1. الأمثلة التي يستعيرها إكليمندس من كتاب الحيوان هي دروس سلبية⁽²⁾. الضبع والأرنب يعلمان ما لا يجب فعله. السُّمعة السيئة للضبع راجعة إلى معتقد قديم - كنا نجده عند هرودور الهرقلي⁽³⁾ - مفاده أنّ كلّ حيوان من هذا النوع كان له جنسان وبالتناوب، من سنة إلى أخرى، كان يلعب دور الذكر والأنثى. أمّا الأرنب فقد كانت اشتهرت بكونها تكتسب كلّ سنة شرجاً إضافياً، وبكونها تستعمل بالتالي منافذها المتعدّدة، أسوأ استعمال⁽⁴⁾. أرسطو كان طرح جانباً مثل هذه التخمينات، ومنذ ذلك الوقت، قلّة من الطبيعيين مازالوا يولونها اعتباراً. وهو ما لا يعني أننا توقفنا مع ذلك عن مطالبة التاريخ الطبيعي لهذه الحيوانات أن يمدّنا بدروس في الأخلاق. في العصر الهلنستي والروماني كان التاريخ الطبيعي خاضعاً بالفعل لمسارين متناقضين

(1) م. ن، II، x، 95، 3. مبحث الطبيعة المرشدة هذا هو مبحث رواقّي. راجع على سبيل المثال هياروكليس: «الطبيعة هي المعلم الحقّ» (ستوباووس، المختارات، طبعة ماينك، ص 8). لكن نلاحظ تحويل المعنى الذي قام به إكليمندس.

(2) يشير إكليمندس عديد المرّات أنه يصادفه أن يتحدّث من خلال أمثلة سلبية: المرّي، I، 2، 2، I، 2، 9، III، 1.

(3) [انظر أدناه، الهامش الرابع، ص 31 من الأصل الفرنسي]. يكتب فوكو: IV، 192، دون أن نعرف إلى ما يشير ذلك.

(4) هذا الاعتقاد الذي يذكره أرخلوس، قد يكون مأخوذاً من بولوس الدمقريطي (الموسوعة، XIX، 4؛ راجع كذلك أوفيد، انقلابات عين، XV، 408 - 410).

ظاهريًا: فرز المعرفة تبعًا لقواعد ملاحظة أكثر صرامة؛ والاهتمام الملحوظ أكثر فأكثر بالكشف عن تعليم في هذه الطبيعة التي يتوجب حسب رأي الفلاسفة [30] أن يندمج فيها الفرد البشري. اهتمام أكبر بالدقة والبحث عن النموذجية الأخلاقية بإمكانهما أن يسيرا جنبًا إلى جنب. وهكذا أصبحت الخشية التناوبية للضبع والثقوب السنوية للأرنب، أساطير، لكن من خلال عادات هذه الحيوانات، يمكن للطبيعانيين أن يقرأوا مع ذلك دروسًا في السلوكيات. مثلما كان يقول أليان، «يُظهر» الضبع، ليس بالخطابات [وإنما] بالوقائع، «كم كان تريبسياس خسيسًا»⁽¹⁾.

الكيفية التي يدحض بها إكليمندس بدوره الأسطورة، لكنه يستخلص منها الدرس الأخلاقي، مهمة من جهة تصوّره للعلاقات بين الطبيعة والطبيعة المضادة. الضبع فيما يقول، لا يغيّر جنسه من سنة إلى أخرى، ذلك أنّ الطبيعة بمجرّد تحديدها لما يكونه حيوان ما، فإنه لن يكون بوسعها تغييره. من المؤكد أنّه ثمة حيوانات تتغيّر بعض خواصّها مع مرور الزمن. المواسم الحارّة والباردة تغيّر صوت العصافير أو ألوان ريشها⁽²⁾، لكنّ ذلك ناتج عن عوامل مادية وخارجية، غير أنّ طبيعة الحيوان لا تتغيّر. لكن ماذا عن الجنس؟ لا يمكن للفرد أن يغيّر جنسه ولا أن يكون له جنسان ولا أن يكون كذلك من جنس ثالث قد يتوسّط الذكوري والأنثوي: هذه أوهام يتخيّلها الناس، لكنّ الطبيعة تأبأها. يعود إكليمندس هنا بشكل ضمني لكنه واضح بما فيه الكفاية إلى نقاش «كلاسيكي» في ذلك العهد. إمكانية الامساخات - ولادة الديدان انطلاقًا من الجثث، تكوّن النحل على هيكل عظمي لثور أو للدويدات في الوحل - كانت تمثّل في نظر الأبيقوريين الحجة على أنّ هذه الأجسام لم تكن من أصل إلهي؛ هذه التغيرات كانت بنظرهم نتيجة إوالات «مستقلة»⁽³⁾. ينضمّ إكليمندس وهو يميّز بعناية فائقة بين «ثبات» الأنواع والتغيرات الآلية لبعض الخصائص، إلى موقف كل الذين - أرسطيين ورواقيين وأفلاطونيين - أرادوا المحافظة على طابع عقل خالق أو على الحضور الدائم لللوغوس في [31] تمييزات عالم الحيوان⁽⁴⁾. ومن المرجح

(1) أليان، الطبيعة الحيوانية، I، 25.

(2) إكليمندس يتبع أرسطو عن كذب، أجزاء الحيوان، IX، 632 ب.

(3) راجع على سبيل المثال لوكراس، في الطبيعة، I، 871، 874، 898، 928، III، 719.

(4) يثير أوريجينوس نفس المشكل في ضدّ سلسوم، IV، 57. ويبرز أنّه إذا كان ثمة تغيّرات (من الثور إلى نحلة، من الحمار إلى خنفساء ومن الحصان إلى زنبور)، فإنّ هذه التحوّلات «تتبع سبلا قائمة» (السبيل التي أقرّها الربّ).

جدًا كذلك أنَّ إكليمندس يفكر في المشكل الذي يثيره في الفصل الرابع من الكتاب الأول من المربّي: نعني منزلة الفرق بيت الجنسين في ما يتعلّق بالحياة الخالدة وبالمنزلة الأرضية للرجال والنساء في نفس الوقت. الحلّ الذي يقترحه إكليمندس حلٌّ بسيط حتى وإن لم يكن الخوض فيه دون صعوبة: في العالم الآخر لن تكون ثمة فروق جنسية، «في العالم الدنيوي فقط ثمة تمييز بين الجنس الأنثوي والجنس الذكوري». فرّق قائم بالتالي على الكلمة التي تسوس نظام هذا العالم لكنها لا تمنع من إمكان تطبيق اسم الكائنات البشرية على الرجال كما على النساء؛ نفس الأوامر تصلح إذا لأولئك ولهؤلاء وكذلك نفس شكل الحياة: «نفس الجماعة والأخلاق والحياة؛ غذاء مشترك وروابط زواج مشتركة؛ كل شيء سواء: التنفس والبصر والسمع والمعرفة والرجاء والطاعة والحب»⁽¹⁾.

تتوجه النعمة الإلهية إلى هذه «الحياة المشتركة» وإلى هذا الجنس المشترك الذي هو في ما وراء الفرق الجنسي، لكنه لا يلغيه؛ هذا الجنس البشريّ هو الذي سيطاله الخلاص وسيجد نفسه خالدا وقد امتحت كل الفروق الجنسية. برفضه فكرة تناوب الجنس عند الضبع، يكرّر إكليمندس هذا المبدأ الذي هو مبدأ «طبيعية» الفرق بين الذكر والأنثى في إطار الكائنات المخصوصة. الرجل والمرأة متمايزان ويجب أن يظلّا كذلك تبعاً للوغوس الطبيعة، وهو ما لا يمنعهما لا من الانتماء إلى نفس الجنس البشري ولا من انتظار أن يحزّرهما العالم الآخر من «ثنائية رغبتهما»⁽²⁾.

غير أنه توجد عند الضبع خاصية لا نعثر عليها عند أيّ حيوان آخر. يوصّفها إكليمندس مقتفياً أثر أرسطو بشكل حرفيّ تقريباً⁽³⁾. يتعلّق الأمر بزائدة لحمية [32] ترسم تحت الذيل شكلاً قريباً جدّاً من الفرّج، لكن التفحص يبيّن بسرعة أن هذا التجويف لا يفتح على أيّ مسلك، سواء باتجاه الرحم أو باتجاه المعي. إلّا أنّ هذه الخاصية التشريحية لا يتعاطى معها إكليمندس كما تعاطى معها أرسطو. فهذا الأخير يستعملها ليبيّن كيف أنّ الملاحظين المتسرّعين انخدعوا بالتباس المظهر: لقد اعتقدوا أنهم يرون جنسين يحملهما نفس الحيوان؛ بينما لا يرى هو في ذلك غير سبب لخطئ بشريّ في التأويل. من ناحيته يرى إكليمندس في هذه الخاصية التشريحية عنصراً يقيم في نفس الوقت علاقة مفعول وأداة إزاء شائبة أخلاقية. إذا كان للضّباع

(1) إكليمندس الإسكندري، المربّي، I، IV، 10، 2.

(2) «شهوتها الجنسية المشتركة»، م. ن، I، IV، 10، 3.

(3) أرسطو، تاريخ الحيوان، VI، 579 ب. راجع كذلك تكوّن الحيوان، III، 757 أ.

جسم مهيكّل بشكل غريب، فذلك نتيجة عيب. هو عيب «طبيعي»، ونعني بـ«الطبيعة» السمات الخاصة بنوع، لكنها تشبه بشكل مطلق العيب الأخلاقي الذي نجده عند البشر: الشهوة. وإنه تبعاً لهذا العيب طوّرت «الطبيعة» تجويفاً إضافياً عند الحيوانات حتى تتمكّن من استعماله لمسافذات إضافية هي أيضاً. وعلى الجملة، إزاء النزوع المفرط إلى المتعة الذي يميز الضبع طبيعياً، أجابت الطبيعة بتشريح مفرط يمكن من علاقات «مفرطة». لكن الطبيعة تُبين وهي تفعل ذلك، أنه لا ينبغي الحديث عن الإفراط من زاوية الكمّ وحسب: بما أنّ العيب الزائد للضباع لا تربطه أية قناة بأعضاء التناسل، فإن الإفراط يجد نفسه «عديم الفائدة»، أو بأكثر دقّة، يجد نفسه مفصولاً عن الغاية التي حدّدها الطبيعة لأعضاء الإنجاب، للعلاقات الجنسية وللمنيّ وبثّه -نعني أنه مفصول عن الإنجاب. وبما أنّ هذه الغائية تجد نفسها مستبعدة على هذا النحو، فإدّاً، هو نشاط مضادّ للطبيعة أن يقع السماح بهذا الميل للإسراف -الطبيعي والمفرط في نفس الوقت- وتشجيعه. لدينا إذاً دورة بكاملها تمتدّ من الطبيعة إلى الطبيعة المضادة، أو لدينا بالأحرى تقاطع مستمرّ بين طبيعة وطبيعة مضادة يُعطي للضباع خاصية مذمومة وميولات مفرطة وأعضاء زائدة والوسائل لاستعمالها استعمالاً «لا طائل من ورائه»⁽¹⁾.

[33] مثال الأرنب حلّله إكليمندس بنفس الطريقة. غير أنّ الأمر لا يتعلّق هذه المرّة بإفراط في نظام العقم وإنما بإسراف في الخصوبة ذاتها. دائماً على خطى أرسطو، يتخلّى إكليمندس عن خرافة الأرنب ذي الشرج السنويّ ويعوّضه بفكرة الحمل على الحمل. شهوانية هي هذه الحيوانات إلى حدّ أنها تنزع إلى التساقد باستمرار ولا تحترم حتى زمن الحمل والرّضاع. الطبيعة قد حبّت الأنثى برحم أفرّع يمكنها من الحمل من أكثر من ذكر وحتى قبل أن تلد. الدورة الطبيعية للرّحم الذي يستدعي وفق قول الأطباء اللقاح عندما يكون فارغاً ويرفض التقارب الجنسي عندما يكون ممتلئاً، يجد نفسه هكذا مضطرباً بفعل تهيوّ طبيعي يسمح بشكل «مضادّ للطبيعة» تماماً، بتراصف الحمل وطلب السّفاد.

يمكن لهذا التطوّاف المطوّل لإكليمندس عبر دروس الطبيعانيين أن يظهر غامضاً إذا ما قارنناه برسالة برنابا على سبيل المثال. هذه الرسالة تثير هي كذلك حالة الأرنب والضبع -اللذين تضيف إليهما حيوانات أخرى مثل الحِدأة والغراب وثعبان الماء

(1) بالنسبة إلى هذه الطبيعة المضادة التي تظهر طبيعياً في «الإسراف» (الإفراط)، يخصّ إكليمندس الحياة الفاضلة بالقناعة (المربّي I، XII، 98، 4).

والمَدِيخ [حيوان بحريّ من المَجَوِّفات] والبقرة والنَّمْس، لكن في علاقة بالمَحَرَّمات الغذائية لسفر اللاويين وحسب. وهي تفسّر هذه المحرّمات تفسيراً مباشراً كان شائعاً في ذلك العهد⁽¹⁾. تحت ما تستهلكه هذه الحيوانات، السلوك الذي تُظهره أو ترمز إليه هو الذي تقع إدانته: الطيور الكاسرة تدلّ على شراهة سرقة الآخرين، الأرنب يدلّ على إفساد الأطفال، الضبع يدلّ على الزنا، النَّمْس يدلّ على العلاقات الفميمة. يذكر إكليمندس أيضاً بمحرّمات سفر اللاويين؛ هو أيضاً يريد أن يرى في هذه الأوامر الغذائية رمز القوانين التي تخصّ السلوك. غير أنه لا يتوقّف عند هذا الشرح، إنه يذكر به وحسب في مستهلّ وفي نهاية الطريق الطويلة التي يقطعها عبر التاريخ الطبيعي⁽²⁾. لكنه يحرص أولاً على التخلي عن [34] التفسير الذي يسمّيه هو ذاته تفسيراً «رمزياً»⁽³⁾. ليستعوض عنه بتحليل تشريحيّ جدّي. ويؤكد في نهاية التحليل أنّ المعلومات التي يوفّرها التاريخ الطبيعي هي وحدها التي يمكنها إدراك محظورات النبيّ الغامضة⁽⁴⁾. بالنسبة إلى إكليمندس، يتعلّق الأمر إجمالاً ببيان أنّ الكلمة التي بلغها موسى بشكل مختصر بصفته قانوناً، تُظهرها الطبيعة بشكل تفصيليّ في وجوه بالإمكان تفحصها. تُبيّن الطبيعة للإنسان بوضعها تحت ناظره مثال كلّ هذه الحيوانات المذمومة، أنه من حيث هو فرد عاقل ليس له أن يقتدي بهذه الكائنات التي ليس لها إلّا نفس حيوانية. تُبيّن له كذلك إلى أيّ حدّ من الطبيعة المضادة يمكن أن يؤدي كلّ شطط، وفق قانون هو قانون الطبيعة ذاتها. وفي النهاية تُمكن من تأسيس المحظورات الإجمالية التي نجدها عند الفلاسفة الوثنيين كما عند المسيحيين - لا للزنا، لا للفسوق، لا لإفساد الأطفال - انطلاقاً من اعتبارات طبيعية. ذلك أنّ هذه ولا ريب هي إحدى السمات الأبرز لكامل هذا الفصل لإكليمندس ولهذا المقطع حول الأرنب والضبع بشكل خاصّ. الفلاسفة لم ينفكوا يذكرون بأنّ قانون الطبيعة هو القانون الذي كان ينبغي أن يتحكّم باللذات. لكنّ أغلب ما كانوا قدّموه من تأملات كان يتعلّق بطبيعة الإنسان بصفته كائناً عاقلاً وبصفته كائناً اجتماعياً (ضرورة أن يكون للمرء أطفال يحتاجهم عند الكبر، منفعة

(1) راجع الهامش رقم 53 من طبعة سوزان دومينيك وفرنسوا لوفال للرسالة المنسوبة إلى برنابا، (باريس، 1979).

(2) المربّي، II، x، 83، 4-5؛ II، x، 94، 1-4.

(3) نجد هذه التفسيرات في الرسالة المنسوبة إلى برنابا: «لن تأكل الأرنب». لماذا؟ ذلك يعني: أنك لن تكون مفسداً للأطفال ولن تحرّض الناس الذين هم من هذا الصنف، ذلك أنّ الأرنب يكتسب كلّ سنة شرحاً إضافياً» (X، 6).

(4) إكليمندس الإسكندري، المربّي، II، x، 88، 3.

الأسرة من أجل المنزلة الاجتماعية، ضرورة مدّ الدولة بمواطنيها والإنسانية بأناس). يستبعد إكليمندس في هذا النص كل ما يهتم الكيان الاجتماعي للإنسان؛ يطور تأملاتٍ طبيعائيّ يستطيع انطلاقاً منها أن يبرز ما هو أساسيٌّ دون شك في مقصده:
(أ) تشير الطبيعة إلى ضرورة أن يكون ثمة تَمَادٍّ دقيق بين نية الإنجاب والفعل الجنسي.

(ب) تبين الطبيعة بواسطة تبدّلات الطبيعة المضادّة التي تنظّمها هي ذاتها [35] أن مبدأ التّمادّ هذا هو ظاهرة يمكن أن نقرأها في استقلالية الحيوانات وهو ضرورة تُدين الذين يهربون منها.

(ج) إذن، هذا المبدأ يحرم من ناحية، كلّ عملية قد تتم خارج أعضاء الإخصاب - «مبدأ الضّبع» - ومن ناحية أخرى، كلّ عملية قد تنضاف بعد الإخصاب - «مبدأ الأرنب».

الفلاسفة الذين كانوا أرادوا مع ذلك وضع اللدّات تحت قانون الطبيعة وحاولوا أن يستبعدوا منها ما كان مضاداً للطبيعة، لم يضعوا أبداً إلى هذا الحدّ تحليلهم تحت علامة الطبيعة - باعتبارها ما يقرؤه الطبيعيون في عالم الحيوان.

2. تحت علامة الطبيعة كذلك لكنها طبيعة الإنسان بصفته كائناً عاقلاً هذه المرّة، يضع إكليمندس التحليل الموالى. وهذه المرّة سيضمّ إلى صوت موسى⁽¹⁾ وإلى مثال سدوم⁽²⁾، تعليم معلّم الحكمة الوثنية، كلّ الذين حاولوا تنظيم العلاقات بين النفس والجسد - الفلاسفة الرواقيون، الأطباء، وأفلاطون على وجه الخصوص: حتّى أنّ هذا الأخير يُفترض فيه أنه قرأ إرميا ولعناته ضدّ الناس «الشبيهين بالخيول الهائجة» بما أنه يتحدّث هو أيضاً عن الجياد الجامحة للنفس⁽³⁾.

المبدأ الذي يدافع عنه إكليمندس هنا هو المبدأ المألوف لدى الفلاسفة، مبدأ «التعقل» بوجهيه المتلازمين: سيادة النفس على الجسد التي هي سيادة من تعاليم الطبيعة، بما أنه من طبيعة النفس أن تكون أسمى ومن طبيعة الجسد أن يكون أدنى مثلاً يشير إلى ذلك تموقع البطن الذي هو بمثابة جسد الجسد («يجب التغلب على

(1) في الواقع ينسب إكليمندس إلى موسى ثلاثية تحريم الفسوق والزنا وإفساد الأطفال، التي هي في واقع الأمر الثلاثية التقليدية للفلاسفة.

(2) لدينا هنا أحد أوّل أمثلة التأويل «الجنسي» لتاريخ سدوم.

(3) «في بيت زانية تراحموا. أشبه ما يكونون بخيول معلوفة سائبة؛ يصهل كلّ واحد على امرأة صاحبه»، إرميا، 5، 7 - 8.

المتع وكذلك التحكم [36] بقوة في البطن وفي ما تحته»⁽¹⁾؛ والحشمة والاعتدال الذي يجب أن يُشيع به المرء أهواءه حالما يصير متحكماً بها. يُرجع إكليمندس بشكل منطقيّ جدّاً، النعت أيدوايوس، مخجل، والذي نطّقه على الأعضاء الجنسية، إلى المصدر أيدوس، الذي يعطيه معنى الحشمة وحسن التدبير: «يبدو لي أنّ هذا العضو إنما سُمّي أجزاء مخجلة، لأنه ينبغي وبشكل خاص، استعمال هذا الجزء من الجسد بحياء»⁽²⁾. هذه الحشمة هي إذاً القاعدة التي يجب أن تسوس ممارسة سيادة النفس على الجسد. لكن فيم تتمثل؟ «القيام في مجال العلاقات المشروعة بهذا الذي يليق دون سواه، بما هو نافع ومحتشم»⁽³⁾. يحيل أول النعتين المستعملتين إلى ما ينتمي بالطبيعة إلى هذا الضرب من العلاقة، ويحيل الثاني إلى نتيجته، وفي النهاية يحيل الثالث إلى خاصية أخلاقية وجمالية في نفس الوقت. وما نجده مشاراً إليه على هذا النحو، هو ما تطلّبت الطبيعة ذاتها. وبالتالي هي تقدّم هنا بالضبط نفس الدرس الذي قدّمته بخصوص الأشكال الحيوانية: إيجابياً «الرغبة» في الإنجاب، سلبياً تحاشي البذور التي لا طائل منها⁽⁴⁾. يستعيد إكليمندس بالضبط إذاً الاقتراحات الأساسية التي كان اختارها، ثم يسوّغ لها في عبارات التاريخ الطبيعيّ. لكن هذه المرّة، وقد عاد لولب التحليل على ذاته، فإنه يستعيدها على مستوى النظام البشريّ. إنه يكرّرها حرفيّاً تقريباً، لكن في سياق استعملت فيه مفردات الناموس (القانون) والمشروع واللامشروع والعدالة والعاقل والجائر⁽⁵⁾. وما ذلك لأنّ الأمر يتعلّق على هذا النحو بإقامة تعارض بين النظام الإنساني ونظام الطبيعة، وإنما بالأحرى [37] بيان كيف أن الطبيعة تتجلّى فيه. «يمكن أن نمضي حياتنا كلّها في الالتزام بقوانين الطبيعة إذا سيطرنا على رغباتنا»⁽⁶⁾. التحكم بالنفس الذي يأمر به العقل والذي يحدّد الأشكال المشروعة للسلوك هو كذلك طريقة للإصغاء إلى الكلمة التي تسوس الطبيعة.

(1) إكليمندس الإسكندري، المربّي، II، x، 90، 1. يقول إكليمندس عن هذا المبدأ إنه المبدأ السياديّ، المبدأ المتحكّم بكلّ المبادئ الأخرى (سيد المبادئ).

(2) م. ن، II، x، 90، 2.

(3) [م. ن، II، x، 90، 3]. حول الحشمة (التحوط اللائق) المختلفة عن الخجل وحول كون الأعضاء الجنسية تستدعي الأولى وليس الثاني، راجع، المربّي، II، vi، 52، 2.

(4) م. ن، II، x، 90، 3-4. حول هذه النقطة يمزج إكليمندس بين تعليم أفلاطون وقانون موسى.

(5) انظر، م. ن، II، x، 90، 4؛ 91، 1؛ 92، 2؛ 92، 3؛ 95، 3. حول المبحث المضاد للغنوصية في كون أوامر الربّ خيرة وعادلة، انظر، م. ن، I، الفصلان الثاني عشر والثالث عشر.

(6) م. ن، II، x، 96، 1.

يعطي إكليمندس لهذه الحشمة التي تُبرز سيطرة العقل على شهوات الجسد، أربعة أشكال أساسية:

(أ) الشكل الأول يحدّد العلاقات الجنسية بالمرأة التي نحن مرتبطون بها عن طريق الزواج. يقول إكليمندس إنّ أفلاطون قال ذلك («لا تحرث في أيّ حقل أنثوي») مستعيرًا إياه من سفر اللاويين («ولا تجعل مع امرأة صاحبك مضجعك لزرع، فتتجنّس بها»، 18، 20). لكنّ هذه القاعدة يعطيها المربّي تسويغًا مغايرًا تمامًا لتسويغ أفلاطون: كانت نواميس أفلاطون وجدت في قاعدة الزواج الأحاديّ وسيلة للحدّ من احتدام الانفعالات والاستبعاد المُدّل الذي كان يمكنها أن تكبّل به الناس⁽¹⁾؛ إكليمندس، أمّا هو، فيرى فيها ضمانًا أن لا تضيق⁽²⁾ البذرة - التي قال عنها أنفا إنها كانت تتضمّن «أفكار الطبيعة»⁽³⁾ والتي يتنزّل إخصابها مثلما يذكر بذلك مرّة أخرى في العلاقات بين الخالق ومخلوقاته - في موضع دَنَس. إنها قيمة معيّنة للبذرة في حدّ ذاتها، مع ما تحويه وما تعدّ به، مع ما تتطلّبه من تأزّر بين الله والإنسان حتى تصل إلى غايتها الطبيعية، هي التي تجعل من اللا مشروع ومن «غير العادل» أن نعهد بها إلى أية امرأة أخرى غير المرأة التي نحن مرتبطون بها.

(ب) مبدأ تقييد آخر: الإمساك عن العلاقات الجنسية مدّة الحيض. «ليس ممّا يتوافق والعقل أن ندنّس بقذارات الجسد الجزء الأخصب من المنّي، الذي يمكن أن يصير لاحقًا كائنًا بشريًّا، أن نغرقه في السيلان العكّر والنّجس للمادّة: إنها البذرة الممكنة لميلاد سعيد، هي التي توارت هكذا في ثنايا الرّجَم»⁽⁴⁾. يتعلّق الأمر هنا بتعاليم [38] ذات أصل عبرانيّ. لكنّ إكليمندس يعيد وضع محرّم القذارة في نفس الوقت في مجموعة مراجع طبية ضمنية وفي تصوّره العام للبذرة. بالنسبة إليه، الحيض هو بالفعل مادّة نجسة⁽⁵⁾. لكن فضلًا عن ذلك ومثلما كان يقول الطبيب سورانوس، «تتميّع البذرة في الدّم ويُلقي بها إلى الخارج»⁽⁶⁾. إنه يحمل معه إذا البذرة التي نجعلها تختلط به، منتزعا إياها

(1) النصوص التي يذكرها إكليمندس توجد في الكتاب الثامن من النواميس (819 أ - 841 و).

(2) [المخطوط: «ستضيق»].

(3) [إكليمندس الإسكندري، المربّي، II، x، 83، 3].

(4) المربّي، II، x، 92، 1. انظر كذلك فيلون، في القوانين الخاصة، تشريع موسى، III، 32 - 33.

(5) يستعمل إكليمندس لفظ الاسترجاع [نفس المصدر، II، x، 92، 1].

(6) سورانوس، رسالة في أمراض النساء، I، x.

هكذا من هدفها الذي هو الرَّحِم ومن غايتها التي هي الإنجاب. بما أنَّ البذرة تشكّل بالنسبة إلى «علل الطبيعة» وعاء خاويًا ماديًا وبما أنها تمتلك القوى التي -بنموّها في نظامها المعقول- ستمكّن من ولادة كائن إنسانيّ، فإنه لا يجدر تعريضها لا إلى ملامسة النجاسات ولا التخلي عنها إلى إخراج عنيف. (ج) حظر العلاقات الجنسية أثناء الحمل يشكّل نظير المبدأ السابق. لأنه إذا كان يتوجّب حفظ البذرة من كلّ تصريف قدر، فإنه يجب بالمثل حماية الرَّحِم بمجرد استقباله للبذرة ومباشرة عمله. يجب أن نحترم الإيقاع التلقائي الذي يشير إليه إكليمندس على النحو التالي: الرَّحِم وهو خاوٍ يرغب في الإنجاب، إنه يبحث عن استقبال البذرة وبالتالي ما عاد يمكن اعتبار الجماع خطأً بما أنه يستجيب لهذه الرغبة المشروعة⁽¹⁾. هنا أيضًا يردّد إكليمندس تعليمًا طبيًا شائعًا جدًا: «ليست كلّ الأوقات ملائمة للبذرة الملقاة في الرَّحِم بواسطة العلاقات الجنسية»، إنه في الوقت الذي يتوقّف فيه سيلان دم الحيض وحيث يكون الرَّحِم خاويًا «يكون للنساء نزوع للفعل الجنسي ويرغبن فيه»⁽²⁾. هذا التناوب في استعدادات الجسد يبيّن بوضوح وفق إكليمندس العلة التي تسوس طبيعته وتعيّن الحدود المعقولة لسلوك معتدل. لكنّ المربّي يحوّل دلالة [39] هذا الإيقاع ودلالة قاعدة الاعتدال التي نستقّيها منه. الأطباء ينصحون بعدم إقامة علاقات جنسية أثناء الحمل «لأنها تشيع حركة في كامل الجسد»، وبالاhtزازات التي تشيعها في الرَّحِم «تشكّل خطرًا على امتداد فترة الحمل»- وفي الأشهر الأخيرة منه على وجه الخصوص⁽³⁾. إكليمندس، أمّا هو، فيستند إلى كون الرَّحِم إذا انغلق إبان الحمل فلأنه «يعمل على صنع الطفل» وأنه يقوم بهذا العمل «في تآزر مع الصّانع»⁽⁴⁾. بقدر ما يدوم هذا التكوين وهذا التعاون، ستظهر كلّ إضافة جديدة لبذرة إضافة مفرطة: «عنّف» هو إذاً قد لا يكون من «العدل» أن نريد فرضه. كل ما يضاف أثناء الحمل هو «زائد عن اللزوم».

(1) يستعمل إكليمندس كلمة هوركسيس التي تشير في لغة الرواقين إلى الرغبة بصفقتها حركة طبيعية (في تعارض مع الهوى).

(2) سورانييس، المرجع المذكور أعلاه، الفصل العاشر. هي كذلك فكرة طيبة كون المرأة لا يمكن أن تحمل فعليًا إلّا إذا كانت ترغب في العلاقة الجنسية. تُستخلص من ذلك النتيجة القائلة إذا حملت امرأة بعد اغتصاب فلأنها كانت رغبت في ذلك بكيفية ما.

(3) م. ن.

(4) إكليمندس الإسكندري، المربّي، II، x، 93، 1. تحيل الجملة صراحة إلى الفصول الأولى حول التعاون بين المخلوق والخالق في ولادة البشر.

(د) لكن إذا كانت «طبيعة» المرأة تملي مثل هذا التدبير الصارم، فماذا عن الرجل؟ لا ريب أن إكليمندس يثير مبحثاً طبياً تقليدياً بالتمام وهو يتابع تسلسل هذه المسألة: السلسلة الطويلة للشُرور والأمراض والوهن التي يمكن أن يفضي إليها الاستعمال المتواتر لمتع الجنس. يقدّم إكليمندس عن ذلك الحجج المباشرة التي كانت تُقدّم عادة والحجج اللامباشرة التي ليست أقلّ اعتياداً: عافية كلّ الذين من البشر أو الحيوانات يزهدون بأكبر قدر ممكن في العلاقات الجنسية. هذه الفكرة العامة يربطها إكليمندس بعبارة دموقريطس الشهيرة هي أيضاً: كون الارتباط الجنسي هو «صرع طفيف»⁽¹⁾. هذه الفكرة دون أن يقع تبنيها من طرف كلّ الأطباء، إلّا أنها موجودة بكثرة في الأدبيات الطبية: إمّا في شكلها المتشدد كما عند جالينوس⁽²⁾، أو في شكل أعمّ كما عند ريفوس الأفسوسي الذي يضع الـ«حركات العنيفة» التي تصاحب الجماع «في خانة التشنّج»⁽³⁾. لكن إكليمندس يعطي لهذا الربط بين الصّرع والفعل الجنسي، [40] دلالة دقيقة يدعمها علاوة على ذلك بمرجع مضاعف يمكنه من جعل نصّ لدموقريطس - «إنسان يولد من إنسان ويُقتطع منه» (الشذرة 32، دياليس) - يتقاطع مع سورة من سفر التكوين - «هذه [حواء] الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي» (2، 23). إذا كان الجسد يهتزّ بعنف عند صدور البذرة عنه فالآن مادّة تنفصل عنه وتنقذ خارجة وهي تحوي في ذاتها العلل المادية التي ستمكّن من صنع إنسان آخر شبيه بالذي تتأتّى منه هي. نلاحظ هنا التوجه الذي كان مألوفاً في العصور القديمة والذي يجعل الإثماء مُناظرًا للجماع. لكنّ إكليمندس يذكره لآدم الذي اقتلع الله ضلعاً من أضلعه وهو نائم ليصنع منه قرينته، إنما يشير بوضوح إلى «اشتراك» الله في هذا الفعل الجنسي الذكوريّ المحض. الأمر بعدم الإفراط في استعمال هذا الفعل لا يخصّ إذا توخّي الأجساد للحذر وحسب. الهزّة المُكلفة حتماً لصدور البذرة، تحيل إلى جسامه هذا التآزر التي لا غنى عنها.

يمكن أن نستنتج من هذه المبادئ الكبرى لتقييد العلاقات الجنسية سلسلة كاملة

(1) دموقريطس، الشذرة ب 32، طبعة هرمان دياليس.

(2) جالينوس، تعليق على أويثة أبقراط، III، 3، حيث يستشهد بدموقريطس؛ راجع كذلك، في منافع أعضاء الجسد البشري، XIV، 10.

(3) ريفوس الأفسوسي، الآثار الكاملة، طبعة دارمبارغ، ص 370.

من التعاليم المختلفة التي يراكمها إكليمندس دون الكثير من النظام البين. بعضها يحرم الإجهاض، بعضها يأمر بعدم إقامة علاقات جنسية في النهار، عند الخروج من الكنيسة أو من محفل ووقت الصلاة، وإنما في المساء فقط، بعضها يأمر بعدم معاملة المرء زوجته معاملة «بغي»، بعضها يمنع الزواج بين الشباب والعجائز. كل هذا يحدّد جيّدا قانون العفة الذي تكون نتائجه من نفس جنس ما يمكن أن نجده عند الفلاسفة الوثنيين حتى وإن صادفها أن تكون أكثر تشدّدا. وإنها بالفعل قاعدة العفة هذه هي التي يذكر إكليمندس عديد المرّات بمبادئها: على الإنسان أن يظل متحكّما برغباته، أن لا يستسلم لعنفها، أن لا ينتقاد دون مراقبة العقل إلى اندفاعات الجسد⁽¹⁾. ذلك هو المثل الأعلى لما يسميه في موضع آخر «الزواج العفيف»⁽²⁾. لكن يبدو أنّ [41] هذا المبدأ ليس هو آخر المبادئ بالنسبة إلى إكليمندس. إذا كان يتوجّب على المرء أن يظلّ «مالكاً زمام نفسه»، فما ذلك من فرط المحافظة على التوازن العادل وعلى الترتيب الضروريّ بين الملكات، وإنما ليؤمّن الاحترام والحياء والحشمة التي تتطلبها بذرة تُشكّل وعاء «العلل» المحايثة للطبيعة والتي هي مناسبة تعاون بين الله والإنسان. وحدة يحترم فيها الكائن العاقل النّفس التي عليها أن تتغلّب على الجسد والضمير الذي يجب أن يراقب الحركات اللاإرادية؟ نعم دون شك. لكنّ «الزواج العفيف» الذي يقول به إكليمندس يحترم خاصّة ما يمرّ من خلاله ويذهب من الخالق الأبدي إلى كثرة المخلوقات المقبلة، ويجد في البذرة والإخصاب لحظة مادية مهمّة. إنه «تدبير» هذه الحركة أكثر من بنية المركّب البشري هو الذي يحدّد الرّمن الملائم للعلاقات الجنسية.

3. حركة النص الأخيرة هي أقصر حركة؛ إنها ترسم مع آخر الأوامر المتعلقة بالزواج العفيف، وبذلك الأدق والأكثر تطلّبا التي تحيط بالتحريمات الكبرى. عدم التلقّظ بعبارات فاحشة، الامتناع عن الحركات الفاجرة، عدم إقامة علاقات مع البغايا وأن تتذكّر كذلك - هنا يكرّر إكليمندس بشكل حرفيّ تقريبا قولاً مأثورا كان موجودا من قبل عند الفلاسفة - أنّ المرء يرتكب فجورا عندما يتعاطى مع امرأته على أنها مومس. يدخل المرء بهذه التعاليم مجال الأخطاء التي تنذ عن بصر الآخرين والتي يرتكبها خاصّة أمام ناظريّ ضميره. إنها خطايا الظلّ. يجب أن نلاحظ أنّ الأمر لا

(1) إكليمندس الإسكندري، المربّي، II، x، 89؛ 2، 90، 2 - 4، 93؛ 2، 96، 1.

(2) «الزواج الرصين». لا يجب أن ننسى أنّ هدف المربّي هو إدخالنا إلى حياة عفيفة («حياة رصينة»، I، I، 4، 1).

يتعلّق هنا بالأخطاء المقصودة وبالأفكار الخبيثة والشهوات والغوايات التي ستكون هي العنصر الرئيسي لخطايا اللحم في مسيحية متأخرة نسبياً. إكليمندس لا يتحدث إلا عن الخطايا التي لا خاصة عمومية لها. خطايا يلقها الليل والصمت: خطايا لا رقيب ولا حسيب لها ظاهرياً غير ضمير من يرتكبها - ضمير الشريك لا أهمية له هنا على ما يبدو. مشكل الخطيئة التي لا شاهد عليها غير الضمير ما يزال مبحثاً شائعاً جداً في الأدبيات الفلسفية، وإكليمندس يتناوله وفق [42] برهنة كلاسيكية جداً هي أيضاً. بالبحث عن إخفاء خطيئة في الظل والعزلة، نحن لا نخفف من حدّتها، بل نُظهر كم نحن واعون بأهميتها. السر يكشف الفضيحة، وهذه الأخيرة تشكّل حكماً يتحمّله الضمير ذاته. وإذا لم تمثّل هذه الخطيئة إساءة إلى أيّ كان، فإنّ الضمير حاضر هنا بصفته متهمًا وقاضيًا: إنّنا أسأنا إلى ذواتنا وإنه لصالحنا يجب أن نُدين ذواتنا. نجد هذه الاستدلالات عند موزينيوس⁽¹⁾ كما عند سينيكا⁽²⁾. إكليمندس يستعيد بها بإيجاز. ومع ذلك فإنّ تحليله يتخذ وجهة أخرى - أو بالأحرى ما يتخذ وجهة أخرى هي الموضوعات التي ينوّعها بكيفية حرّة جداً حول مسألة الخطيئة السريّة. إنه يثير أولاً موضوع الليل والنور. مهما كانت عتمة الظلمات التي تحيط بالخطيئة، ثمة دائماً نور يسكنها ويضيء ما تخفيه. أهو بصر الرب الذي لا يفوته شيء، ويكون نوراً روحانيّاً دائماً الحضور في العالم؟ نعم دون شكّ، والفلاسفة الوثنيون اعترفوا ببداية ذلك. لكنه كذلك النور الذي يسكننا ويشكّل ضميرنا. إنه شذرة من الكلمة التي تسوس العالم وتودع فينا عنصر طهارة. بالنسبة إليها، الخطأ الذي نقترفه لا يمثّل عصياناً ونَيْلاً من مبادئ العقل وحسب، وإنما يمثّل كذلك رجساً. والعفة ليست إذعائاً لنظام كونيّ وحسب، بل هي جزء طاهر من هذا النور: ليس لنا أن نبحت «عن التخفي في الظلمة لأن الفكر يسكننا» [...] الليل يضيء الأفكار الزكية؛ والكتاب المقدّس أعطى لأفكار الخيّرين اسم المصباح التي لا تخبو أبداً⁽³⁾.

لا يمكن أن تكون للطاهر علاقة إلا بالطاهر، وإذا دنّسنا في ذواتنا طهر كلمة الله، فإنه لا يسعه إلا أن يولّي وجهه عنّا. إنه يتركنا إذاً لحياة «انحرافنا». وبذلك يعني إكليمندس في نفس الوقت، [43] مجازيّا، حياة الخطيئة، وبالمعنى الحرفي، حياة مآلها الموت. الشُّبُّب يُفسد: لا لأنه قد يطال النور الذي هو في حدّ ذاته منيع ولا يمكن

(1) موزينيوس ريفوس، البقايا، XII، 1 - 2 و7، ص 65.

(2) سينيكا، رسالة إلى لوسيليوس، 28، 8 و16.

(3) إكليمندس الإسكندري، المرثي، II، x، 99، 6.

تعليمه، لكن لأنه يُجبر النور على ترك الجسد لمصيره الفاني. الجسد النّهم سيبور لأنّ الله بتخليه عنه، يتركه في وضع الجثة⁽¹⁾، بينما الذي يظلّ عفيفاً سيُكسى «عدم البوار» الذي هو عدم بوار الكلمة التي تسكنه والتي ستجعله يصل إلى الحياة الخالدة.

ثمة في هذا التّصوّر لد«عفة» عند إكليمندس أكثر من مجرد اقتضاء لتوازن محكم بين الجسد والعقل. لكنه ليس رفضاً جذرياً كذلك على الطريقة الثنائية، للجسد بصفته مبدأً جوهرياً للشرّ. لا يتعلّق الأمر بسجن الكلمة في الجسد وإنما بسكانها فيه، وتمثّل «العفة» في ضمان أن يصبح هذا الجسد «معبد الرب»، أو أن يظل كذلك وأن تكون أعضاؤه هي «أعضاء المسيح» وأن تبقى كذلك. لا تتمثّل العفة في اجتثاث المرء من الجسد بل هي حركة الكلمة التي لا تقبل البوار في الجسد ذاته، حركة تقوده حتى هذه الحياة الأخرى حيث هناك، وهناك وحسب، سيتمكّن من الوصول إلى الحياة الملائكية، حيث لن يعود للحم أن يعرف وقد تطهّر بالتمام، الفرق بين الجنسين والعلاقات التي تجمعهما. بهذه الكيفية يؤلّ إكليمندس مقطع إنجيل لوقا حول زواج الأرامل ثانية⁽²⁾، والذي لا بدّ أنه كان موضوعاً للكثير من الجدالات: إنه لا يرى فيه، مثل البعض، فكرة تمييز بين «الفجار» الذين قد يتخذون لهم زوجاً أو زوجة، وبين الذين لم يتخذوا لا زوجاً ولا زوجة، وسيشملهم البعث؛ وإنما يرى فيه فكرة كون أنه انطلاقاً من الزواج الذي هو قانون هذا العالم الأرضي، فإنّ التخلي عن العلاقات الجنسية والتزام الاستقامة اللذين نتحلى بهما على هذا النحو يمكّناننا من «متابعة حياة تتناسب وحياة الملائكة»⁽³⁾. وهكذا [44] يمكن أن «تتجسّد أعمال المرئي» وتتجسّد كلمة: «وفق الصورة والشّبه»⁽⁴⁾.

من المؤكّد أنه بهذه الموضوعات التي هي موضوعات النور الباطني، الطاهر والنجس، الجسد بصفته معبد المسيح، وبهذا الصعود باتجاه عدم البوار والحياة الأبدية، يتطرّق إكليمندس إلى موضوعات ستتخذ أهمية قصوى في القرن الثالث

(1) م. ن، II، x، 100، 1.

(2) لوقا، 20، 27 - 37.

(3) إكليمندس الإسكندري، المرئي، II، x، 100، 3. «التخلي عن العلاقات الجنسية» لا يعني هنا التخلي عن الإنجاب؛ يبدو أنه إحالة على الرسالة إلى أهل غلاطية حيث وُضعت العلاقات الجنسية في عداد البغاء والنجاسة والتفسّخ والوثنية والسحر والأحقاد والخصومات - باختصار، الخطايا الأساسية بعامة (رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، 5، 19 - 21).

(4) إكليمندس الإسكندري، المرئي، I، III، 9، 1.

وخاصة في القرن الرابع - وبخاصة تحت تأثير الزهدية الرهبانية: مبحث طهرية الفكر الصارمة ومبحث عذرية القلب بصفتهما شرط الحياة الملائكية. لكن يجب أن نلاحظ سريعا أنَّ مطلب طهارة الفكر مع التخلّي الذي يطال حتى الرغبات ذاتها، لم يُذكر إلّا في منتهى الفصل وفي جملة واحدة. يجب أن نلاحظ أنَّ إكليمندس لا يشير في هذه الجملة، مثلما سيتمّ ذلك من بعده، إلى الاقتلاع الحريص والدائم والمسبق لأدنى الرغبات جميعا، التي يمكنها أن تتكوّن في الفؤاد، وإنما إلى إرادة عدم الاستسلام لها⁽¹⁾. يجب أن نلاحظ أنه مباشرة بعد هذه التوصية النهائية، يواجه إكليمندس مؤاخذه هذه الهزيمة بمبدأ السلوك القويم، ذلك الذي كان ذكره في بداية الفصل والذي يعود إليه في نهاية المطاف: ضرورة أن لا نبذر إلّا في اللحظة الملائمة، عندما يشير علينا الزمن الملائم بذلك. إنه لا يواجه العلاقات الجنسية بتخلّ مطلق عنها، لكنه يواجه هزيمتنا إزاء اللذات بمبدأ البذور الجيدة والناجعة. بنية هذه الفقرة الأخيرة ذاتها تضع وجهها لوجه كون المرء «خاضع للذات» وكونه لا يسلم إلّا بزرع البذور⁽²⁾. يجب أن نشير أخيرا وبشكل خاصّ إلى أنَّ اللفظ الذي يستعمله إكليمندس [45]، ليس في بداية النص وحسب عندما يحدّد العقل الطبيعيّ الذي يسوس العلاقات الجنسية الجيدة، وإنما في نهاية الفصل هذه حيث يتعلق الأمر بالجسد بصفته معبد الله، وبرداء الاستقامة، إنه دائما نفس اللفظ الذي كان يشير به الفلاسفة الوثنيون للعقّة: سوفروسينيه. لا شكّ أنه يعطي لهذا اللفظ دلالة مختلفة عن مجرد تحكّم المرء بذاته وبانفعالاته وبجسده. لكنه لا يعطيه معنى التخلّي عن العلاقات الجنسية - التي يستعمل لها بشكل منتظم (مثلما هو الحال في ثالث المتفرقات) لفظ الإمساك. يتعلق الأمر في هذه «العقّة» بتدبير الإنجاب. يجب أن يكون هذا الأخير محدّدًا بالعقل الطبيعيّ للـ «بذور البشرية»، لكنه كذلك وفي نفس الوقت هو شكل تعاون بين الله والإنسان. «تاج الحياة» ورداء الخلود قد لا يسعهما أن يكونا هما ثمن قُطع لهذا التدبير - يمكننا حتى القول إنَّ العزوبية هي فعل آثم من حيث إنه يلغي هذا

(1) «لا حقّ لنا في الاستسلام للرغبة الجنسية ولا في بقائنا ننتظر بغباء الرغبات الشهوانية، ولا كذلك في التأثير المفرط بالاشتغالات المضادة للعقل، وأخيرا أن لا نرغب في التدنيس» (م.ن، II، x، 102، 1). غير أنَّ إكليمندس سيغيّر في المتفرقات III، VII، على تصوّر أكثر صرامة في العلاقة بالرغبات. تتمثّل عقّة الوثنيين في عدم الخضوع للرغبات، بينما تتمثّل عقّة المسيحيين في اللا اشتغاف: ليس التغلب على الرغبات وحسب، بل على أن نرغب.

(2) «عدم الاستسلام للذات [...] البذر وحسب»، إكليمندس الإسكندري، المربي، II، x، 102، 1.

«التكوّن»⁽¹⁾. إنهما سيكونان ثمن وفاء دقيق لما تقتضيه الكلمة حتى يصل هذا التدبير إلى الغايات المحددة له: نعني إنجاب أطفال حسب «إرادة مقدّسة وحكيمة»⁽²⁾.
يعلّق إكليمندس في مقطع من ثالث المتفرّقات على نصّ من سفر التكوين حول سقوط أوّل زوجين بشريين: أيتمثل الخطأ المقتَرَف في الفعل الجنسي؟ إنها مسألة نوقشت مطوّلاً⁽³⁾ ويعطيها إكليمندس إجابة حاذقة: لم تتكوّن الخطيئة لأنّه كان ثمة علاقة جنسية. وإنما لأنّ هذه العلاقة لم تتمّ في الوقت المناسب، «عندما كان ذلك ملائماً». ضدّ الأوامر التي كانت أعطيت لهما، أقام آدم وحواء علاقة وهما ما يزالان يافعين⁽⁴⁾. [46] وعلى الجملة، لقد انتهكا تدبير الزمن الملائم وتجاهلا قانون الزمن. طفلان يافعان وعنيدان، لقد أفلتا من هذا العقل الذي يجب على المربّي أن يعلمه الآن بالفعل للإنسانية لا يسعها أن تُجدّد نفسها إلّا بشرط أن تُعرف ذاتها «طفلاً». تلك كانت السقطة مثلما يفسّرها كتاب نصائح لليونانيين: الطفل آدم بـ«خضوعه للشهوة» وبـ«انقياده لرغباته» فقدّ حالة طفولته؛ عصيانه جعل منه «رجلاً» محروماً من سند الكلمة التربوية كلّها⁽⁵⁾. هذا السقوط بسبب التبكير يُظهر جيّداً أنّ الفعل الجنسي ليس سيّئاً في حدّ ذاته، وإنما وحدها الظروف التي يتمّ فيها هي التي يمكنها أن تكون كذلك. إنه بريء من خطيئة آدم ولذلك لم تقع تبرّئته وحسب، بل الإشادة به في نفس هذا المقطع من ثالث المتفرّقات؛ يلعب إكليمندس على لفظ التكوّن الذي يشير في نفس الوقت إلى الخلق كما إلى الإنجاب. حتى بعد الخطيئة الأولى، «يظلّ الخلق مقدّساً»، وهو الذي به «تكوّن العالم والماهيات والكائنات الطبيعية والملائكة والقوى والأنفس والوصايا والقوانين والإنجيل وعرّفان الله»⁽⁶⁾.

- (1) إكليمندس الإسكندري، المتفرّقات، II، XXIII، 141، 5. هذا الوضع ليس مطلقاً بالنسبة إلى إكليمندس. راجع، المقطع الخاصّ بالزواج أو عدم الزواج.
(2) «أن لا يكون الإنجاب إلّا وفق إرادة طاهرة وعفيفة»، م. ن، III، VII (المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء الثامن، السلسلة 1161).
(3) في لحم المسيح على سبيل المثال، يرى تروتليانوس أصل السقوط في كون الثعبان تسلّل إلى جسد المرأة التي ما تزال عذراء. قابيل سيكون من نسلها (XVII، 5).
(4) إكليمندس الإسكندري، المتفرّقات، II، XVII (المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء الثامن، السلسلة 1205). حول الخطر بعامة، الذي يتعرّض له الشباب الذين تلهبهم الرغبة مبكراً، راجع إكليمندس الإسكندري، المربّي، I، II، 20، 3-4.
(5) إكليمندس الإسكندري، نصائح لليونانيين، XI، 111، 1.
(6) إكليمندس الإسكندري، المتفرّقات، III، XVII (المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء الثامن، السلسلة 1205). يذكّر إكليمندس بأنّه من الكفر إدانة التكوين الذي يشارك فيه الله.

يُحيل فعل الإنجاب البشريّ إذاً إلى قدرة الخلق التي يتنزّل داخلها والتي منها يستمدّ قدرته الخاصة. لكنّ إكليمندس يفكّر به كذلك تبعاً لما يشكّل في تاريخ العالم إجابة على الخلق الربّاني: بعثٌ بواسطة المسيح، بواسطة تجسّده وتضحّيته وتعليمه. في الفصل الرابع المطوّل من الكتاب الأوّل المخصّص لاستعمال كلمة «طفل»، يطوّر المرّبيّ موضوع تعليم المسيح بصفته لبناً مغذّياً⁽¹⁾. إنه يجزّب [47] «فيزيولوجياً» دم كاملة في تحولاتها: مادّة تحتوي في ذاتها على كل قدرات الجسد، الدّم -الكلمة يظهر أيضاً في شكلين آخرين: بتسخينه وتحريكه، يرغو فيصبح منياً، وهكذا يوصل إلى رطوبة الرّحم المبادئ التي سيتمكن جسد آخر أن يولد منها عن طريق التناهي؛ لكنّ الدّم ملطفاً ومشرباً بالهواء، يصبح لبناً عند الأمّ، وفي شكله هذا، يواصل مدّ الطفل بالقوى التي تسكن جسد الوالدين: الإرضاع هو مواصلة الفعل الذي أعطيت به الحياة للطفل بواسطة الإخصاب؛ نفس الدّم ونفس القدرات نُقلت له في صيغة أخرى. وهكذا، بعد أن وهب دمه، يعطي المسيح للناس -الأطفال لبناً كلمته. يعلمهم، إنه مربّيهم. بين الدّم الذي أريق سابقاً في آلام المسيح وبين كونه يسيل دائماً من كلمته، يُحيي الإنجاب شعب «الأطفال الصغار» هذا الذي تنسله الكلمة وتُجدّده.

هذا المقطع من المرّبيّ حيث يضع إكليمندس نظرية التعليم التي سيقدمها في الكتب اللاحقة، لا يشير إلى المنّي، بين الدّم واللبن، إلّا بشكل عابر. الأساسي في النصّ يتعلّق بالبعث وليس بالتكوّن. لكنه من ناحية، يشير بوضوح إلى موضع الإنجاب في «الفيزيولوجيا» الكبرى للكلمة. يشدّد على القرابة وبالتالي على التشابه الذي يربطنا على هذا النحو بالله: الـ«قرابة» بالدّم و«التعاطف» بالترية⁽²⁾ اللذان يتحدّث عنهما هذا المقطع سيستكملان بالتأزّر في الخلق الذي يتحدّث عنه الفصل العاشر من الكتاب الموالي. دورة الدّم والمنّي واللبن مع الكلمة التي تسكنها جميعاً، والدّم والمنّي واللبن التي تنقل الكلمة، تجعلنا في صلة قرابة شديدة مع الله. وعندما يقول لنا المرّبيّ، من حيث هو تعليم المسيح ومن حيث هو لبّ يغذّي به طفولتنا، ما هو الزمن الملائم وما هي لحظة الإنجاب المناسبة، فإنه يحدّد في الحركة الكبرى من الخلق إلى الخلاص ومن التكوّن إلى البعث، تدبير النسل.

(1) انطلاقاً خاصة من 34، 3 (المرّبيّ، VI، I)، حيث يعلّق على الرسالة الأولى إلى أهل كوراثوس، 3، 2: «لقد سقيتكم لبناً ولم أعطكم طعاماً صلباً».

(2) «القرابة بالدّم، الألفة بالترية»، إكليمندس الإسكندري، المرّبيّ، VI، I، 49، 4.

[48] المرئي، مثلما قيل في كثير من الأحيان، يشهد إذاً على اتصال وثيق بنصوص الفلسفة والأخلاق الوثنية لنفس العصر أو لعصر سابق له بقليل. يتعلّق الأمر بنفس شكل التعاليم: «نظام» حياة يحدّد قيمة الأفعال تبعاً لغاياتها العقلية وللـ«فرص» التي تتيح القيام بها بشكل مشروع. يتعلّق الأمر كذلك بتقنين «كلاسيكيّ»، بما أننا نجد فيه نفس المحظورات (الزنا، الفسوق، تدنيس الأطفال، اللواط) ونفس الالتزامات (أن يضع المرء نصب عينيه إنجاب الأطفال عند الزواج وعند إقامة علاقات جنسية)، مع نفس الرجوع إلى الطبيعة وإلى الدروس المستخلصة منها.

لكن هذه الاستمرارية البيّنة لا يجب أن تؤدّينا إلى الاعتقاد بأن إكليمندس قام بمجرد إدراج جزء من الأخلاق التقليدية داخل تصوّراته الدينية، مستكملاً إياه بإضافات ذات أصل عبرانيّ. من ناحية، جمع في نفس المجموعة التعاليمية إتيقاً زواج وتديباً مفصّلاً للعلاقات الجنسية، حدّد نظاماً جنسياً للزواج ذاته - في حين أنّ الأخلاقيين «الوثنيين»، حتى عندما لم يكونوا يقبلون بالعلاقات الجنسية إلا داخل الزواج وبهدف الإنجاب، فإنهم كانوا يحلّلون تدبير المتع الضروريّ للحكيم بشكل منفصل عن قواعد الحذر واللياقة الخاصة بالعلاقات الزوجية. ومن ناحية أخرى، أعطى دلالة دينية لمجموعة التعاليم هذه بإعادة التفكير فيها بكيفية شاملة داخل تصوّره للكلمة. لم يُدخل إلى مسيحيتّه أخلاقاً كانت غريبة عنها. لقد أقام على تقنين سابق، فكرة وأخلاقاً مسيحيتين للعلاقات الجنسية، مبيّناً بذلك أنه كان ثمة أكثر من فكرة ومن أخلاق كانتا ممكنتين، وبالتالي سيكون من التعسّف تخيّل أنّ «ال»مسيحية هي التي فرضت حتماً بذاتها وبقوّة الاقتضاءات الداخلية، هذه المجموعة الغريبة والفريدة من الممارسات والمصطلحات والقواعد التي نسميها «ال»أخلاق الجنسية المسيحية.

[49] ذلك أنه في كلّ الأحوال، التحليل الذي يقوم به إكليمندس بعيد جدّاً عن الموضوعات التي سنجدّها لاحقاً عند القديس أغسطينوس والتي سيكون لها دور أكثر حسماً بالنسبة إلى تبلور «هذه» الأخلاق. من إكليمندس إلى أغسطينوس ثمة بالتأكيد فرق شاسع بين مسيحية ذات طابع هلّينيّ ورواقّيّ، تولي اهتماماً لـ«طَبْئَة» إتيقاً العلاقات الجنسية، ومسيحية أكثر تزمّناً وأكثر تشاوّماً، لا تفكر بالطبيعة البشرية إلّا من خلال السقوط، وبالتالي تطيع العلاقات الجنسية بعلامة سلبية. لكن لا يمكن أن نطلّ عند ملاحظة هذا الفرق. خاصّة وأنه لا يمكن تقويم التغيّر الذي حصل بعبارات «شدّة» وخشونة وصرامة أكبر في المحظورات. ذلك أنه بالتوقّف حصريّاً عند التقنين

وعند نظام المحظورات وحسب، فإنَّ أخلاق إكليمندس ليست البتة أكثر «تسامحًا» ممَّا سنجده لاحقًا: الزمن الملائم الذي يشرِّع الفعل الجنسي في الزواج دون سواه بهدف الإخصاب حصريًا، وعدم القيام به إطلاقًا، لا خلال الطمث ولا خلال الحمل ولا في أيِّ وقت آخر من أوقات النهار إلا مساءً، لا يفتح له إمكانيات واسعة⁽¹⁾. وفي كلِّ الأحوال، بالأساسيِّ فيها وبهدفها العامِّ، ظلَّت خطوط الفصل الكبرى بين المسموح والممنوع هي ذاتها، بين القرن الثاني والقرن الخامس⁽²⁾. بالمقابل، في نفس هذا الحيز الزمني ستحدث تغيُّرات كبرى: في المنظومة العامة للقيم، مع التفوق الإتيقي والديني للعذرية وللعفة المطلقة؛ في مجموعة المصطلحات المستعملة، مع الأهمية المتزايدة للـ«إغراء» ولـ«شهوة» واللحم و«الحركات الأولى» التي لا تشير إلى تغيير معيَّن للجهاز المفهوميِّ وحسب، وإنما إلى تحويل مجال التحليل. ليس التقنين هو الذي وقعت زيادة تعزيره ولا العلاقات الجنسية هي التي قُمعت بحدَّة، إنه ضرب آخر من التجربة، هو الذي بدأ يتشكَّل تدريجيًّا.

[50] يجب أن نضع هذا التغيُّر بطبيعة الحال في علاقة مع كامل التطوُّر المعقَّد للكنائس المسيحية الذي أدَّى إلى تأسيس الإمبراطورية المسيحية. لكن بشكل أكثر دقة يجب أن نرجعه إلى إقامة عنصرين جديدين في المسيحية: نظام التوبة انطلاقًا من النصف الثاني للقرن الثاني، والتزهد الرهبانيَّ انطلاقًا من نهاية القرن الثالث. هذان الضربان من الممارسات لم ينتجا مجرد تعزيز للمحظورات أو المطالبة بصرامة أكبر في الأعراف. لقد حدَّدَا وطوَّرا صيغة معينة من علاقة الذات بذاتها وعلاقة معينة بين الشرِّ والحقِّ - لنقل بشكل أدقَّ، علاقة معينة بين غفران الخطايا، تطهير القلب وإظهار الأخطاء المخفية والأسرار وخبايا الفرد في تفحص ذاته، في الاعتراف وفي إرشاد الضمير أو الأشكال المختلفة لـ«اعتراف» التوبة.

ممارسة التوبة وتمارين الحياة الزهيدة تُنشِئان علاقات بين «سوء الفعل» و«حقيق القول»، هذه الممارسة تضمُّ العلاقات بالذات وبالشرِّ والحقِّ في حزمة واحدة، في صيغة هي دون شكٍّ أكثر حدَّة وأكثر تحديدًا من هذه أو تلك من درجات الصرامة

(1) «يجب الاعتراف بأنها [الأخلاق الجنسية لإكليمندس] صارمة للغاية: تعاليمها غالبًا ما تتجاوز في صرامتها المواقف التي ستصبح تقليدية في الكنيسة الكبرى». جان - بول بروديهو، الزواج والأسرة عند إكليمندس الإسكندري، باريس، 1970، ص 136.

(2) واحد من أهمِّ المحظورات «الجديدة»، الذي هو النظام المعقَّد والممتدِّ لنكاح المحارم، لن يقع تطويره قطعًا قبل العصور الوسطى المتقدمة.

المضافة إلى التقنين أو المقتطعة منه. يتعلّق الأمر فعلاً بشكل الذاتية: ترويض الذات لذاتها، معرفة الذات بذاتها، تشكيل الذات عينها بصفاتها موضوع بحث وخطاب، تحرير الذات وتطهيرها وخلاصها عبر العمليات التي تحمل النور حتى أعماق الذات، وتقود أعمق الأسرار حتى نور التجلي المخلص. إنه شكل من التجربة -مفهومة في نفس الوقت بصفاتها صيغة حضور الذات لذاتها ورسيمة تغيير الذات لذاتها- التي تبلورت حينئذ. وهي التي وضعت تدريجياً في قلب عُدتها مشكل «اللحم». وعوض أن يكون لها نظام علاقات جنسية أو نظام لذات يندمج في القاعدة العامة لحياة مستقيمة، سنحصل على علاقة أساسية للحم تتجاوز الحياة كلها وتقف وراء القواعد التي نفرضها عليها.

يجب أن يُفهم الـ«لحم» على أنه صيغة تجربة، أي على أنه صيغة معرفة [51] وتغيير للذات بذاتها، تبعاً لعلاقة معينة بين إلغاء الشرّ وإبراز الحقيقة. مع المسيحية، لم يقع المرور من تقنين متسامح مع العلاقات الجنسية إلى تقنين متشدّد، تقييديّ وقمعيّ. يجب أن نفهم السيرورات وتمفصلاتها بشكل مغاير: تأسيس تقنين جنسيّ منظمّ حول الزواج والإنجاب، كان شرع فيه قبل المسيحية بزمان غير يسير، خارجها وبجانبها. هي استعادت الأساسيّ فيه لحسابها. وإنه إبتان تطوّراتها اللاحقة ومن خلال تشكّل بعض تكنولوجيات الفرد -نظام التوبة والزهد الرهباني- تكوّن شكل تجربة حرّك التقنين وفق صيغة جديدة وجسمه بكيفية مختلفة تماماً في سلوك الأفراد⁽¹⁾.*

وللتأريخ لهذا التشكّل، يجب أن نحلّل الممارسات التي أتاحته. ليس لأننا نزع هنا اقتفاء أثر تكوّن هذه المؤسسات شديدة التعقيد، وإنما يتعلّق الأمر فقط بمحاولة إظهار العلاقات التي تنعقد فيها بين غفران الشرّ، إبراز الحقّ و«اكتشاف» الذات عينها.

(1) * [مقطع مشطوب من قبل فوكو في النص المرقون: «باختصار، رسيمة التقنين والقمع واستبطان المحظورات ليست قادرة على بلورة هذه السيرورات التي تمكّن التقنيات تحديداً من أن تصبح سلوكيات أو تمكّن السلوكيات من رسم تقنيات - نعني سيرورات "التذيت". اللحم هو صيغة تذيت»].

التعميد الشاق

«توبوا وَلِيَعْتَمِدْ كل واحد منكم على اسم يسوع المسيح لغفران الخطايا⁽¹⁾». التعميد حتى القرن الثاني هو «الفعل الكنسي الوحيد الذي بإمكانه تأمين غفران الخطايا»⁽²⁾.

كُتِبَ القرن الثاني يقرنون هذا الغفران عامة بأربعة مفاعيل ناتجة عن فعل التعميد ذاته. هذا الفعل يغسل، يمحو، يطهر: الإغراق يجرف الخطايا. «نزل في الماء مثقلين بالأدران ونخرج منه محمّلين بالثمار»⁽³⁾. وهو يضع علامة أيضا: «ماء التعميد» هو «ختم ابن الله»⁽⁴⁾؛ الذين يحفظون به يجدون أنفسهم مكرّسين لله؛ إنهم يحملون في ذواتهم علامة انتمائهم والتزامهم بما تعهدوا به: إنه مثل ختم في أسفل وثيقة، مثل وشم دواب القطيع أو الوشم على سواعد الجنود⁽⁵⁾. يشكّل التعميد فضلا عن ذلك ولادة جديدة: إنه يبعث الحياة من جديد. هذا الانبعاث يقع تقديمه أحيانا على أنه ولادة ثانية. بعد الولادة الأولى - تلك التي تمت للـ «ضرورة» وفي «الجهل»، انطلاقا من «بذرة رطبة»، في «قران والدّينا» وفق ما يقول يوستينوس -، [53] التعميد «يعيد إلينا شبابنا» لجعلنا نولد من جديد لكن هذه المرّة في «الاختيار الحرّ» وفي «المعرفة»: وهكذا نصبح أبناء أب هو «أب وسيد كلّ الأشياء»⁽⁶⁾. في نفس الاتجاه كان القديس إيريناوس يتحدّث عن «الميلاد الجديد» الذي يهبنا الله إياه والذي يجعلنا نولد من

(1) أعمال الرّسل، II، 38.

(2) أندرية بنوا، التعميد المسيحي في القرن الثاني، باريس، 1953، ص 188.

(3) الرسالة المنسوبة إلى برنابا، XI، 11.

(4) هرمس، الراعي، المشابهة IX، 16، 2 - 4.

(5) حول مختلف دلالات الختم، راجع، فرانز جوزيف دولجار، الختم، بادربورن، 1911. وفق هرمس، يظهر الختم على أنه العلامة الرمزية التي نستعملها حتى نتمكّن من الدخول إلى مكان مخصوص: «إنهم يدخلون مملكة الله» (لمشابهة XIX، 16، 4).

(6) يوستينوس، الدفاع الأول، 61. نلاحظ أنّ هذه الولادة الثانية وقع وصفها في اللغة التي تميّز الفعل الفاضل والحكمة.

العدراء بواسطة الإيمان⁽¹⁾. هذا الانبعاث وُصف كذلك على أنه ولوج إلى الحياة في ما وراء الموت. يقول هرمس، في وجودنا الأول، لم نلتقَ غير طبيعة فانية؛ الإنسان لم يكن يحيا فيها إلّا في الموت وبصفته ميّتا هو ذاته: من الماء الطقسيّ الذي يغطس فيه، سيطلع حيّا⁽²⁾. أخيرا، التعميد يضيء: إنه يَسكب في النفس نورًا متأتيًا من الله ويجعلها مُترعة؛ تتبدّد الظلمات، وفي ذات الوقت تنفتح النفس للنور وتدخل فيه: «هذا التوضؤُ يسمّى إشرافًا لأنّ الذين يستقبلون هذه العقيدة روحهم مملأى بالنور⁽³⁾».

الغفران التعميديّ مرتبط في مختلف وجوهه بالوصول إلى الحقيقة. أوّلًا لأنّ التعميد يُمنح في نهاية تربية نتعلّم فيها العقيدة وجملة القواعد التي تحدّد «سبيل الحياة» في تضادّ مع سبل الموت⁽⁴⁾. لن يُمنح التعميد إلّا للذين «يعتقدون أنّ الأشياء التي وقع تعليمها إياهم هي أشياء صحيحة»⁽⁵⁾. لكن ثمة أكثر من ذلك: كلّ واحد من المفاعيل التي نسندها للتعميد هي في نفس الوقت آلية غفران وإجراء وصول إلى الحقيقة. التعميد بما هو تطهير، يمحو الأدران ويُزيل الخطايا التي تعتم النفس وتمنع من إقبال النور. بما هو ختم فهو يؤسّر على الالتزام والالتماء، لكنه يطبع كذلك اسم المسيح - اسمه، أي صورته الحاضرة مذّاك في النّفس⁽⁶⁾. بما هو انبعاث فهو يوصل إلى [54] حياة خالية من الشرّ وهي في نفس الآن الحياة «الحق» وحياة الحقيقة. وأخيرا، بما هو إشراف فإنه يبدّد الظلمات التي هي في الوقت ذاته ظلمات الشر والجهل: في حين أنّ التربية التي وقع تلقّيها في التعليم الكهنوتيّ كانت تهيهي الروح وهي تنقل إليه هذه الحقائق التي يجب عليه قبولها، فإنّ التعميد ذاته يتطابق ومجيء النور.

في التعميد، الرابطة بين التكفير عن الأخطاء والوصول إلى الحقيقة هي إذاً، زمن الآباء الرسوليّين والمدافعين عن العقيدة النصرانية، واضحة جدًا. إنها رابطة مباشرة

(1) إيريناوس، ضدّ البدع، IV، 33، 4.

(2) هرمس، الرّاعي، المشابهة IX، 16، 3 - 5.

(3) يوستينوس، الدفاع الأوّل، 61.

(4) الديداخي [تعليم الرسل الإثني عشر]، I - IV. حول مضمون هذا التعليم الكهنوتيّ وشكله خلال القرن الثاني، راجع أندرية تورك، التبشير الإنجيلي والتعليم الكهنوتيّ في القرنين الأوّلين، باريس، 1962.

(5) [يوستينوس، الدفاع الأوّل، 61.. 2]

(6) كذلك في مقاطع من كتابات ثيودوتو [لاكليمندس الإسكندري]: «النفس المخلصة التي تلقت «ختم» الحقيقة، «تحمل علامات المسيح». حول هذه العلاقة بين الختم والصورة والحقيقة، راجع، جون فرنسوا بوشمان، التوبة الثانية، بون، 1940.

بما أنّها نفس مفاعيل التعميد هي التي تمحو الأخطاء وتحمل النور. إنها رابطة فورية بما أنه ليس حالماً تُغفر الأخطاء يُمنح النور كما لو أنه تكملة، وليس بعد أن يكون الإيمان قد تشكّل بالتّمام والحقيقة اكتسبت يكون غفران الأخطاء كأنّه هو الثواب. هل هي علاوة على ذلك رابطة «عفوية» - أعني هل هي رابطة بحيث أنّ غفران الأخطاء ومعرفة الحقيقة يحدثان في النفس دون أن يكون على هذه الأخيرة أن تعرف حقيقة الأخطاء التي ارتكبتها والتي لأجلها تطلب العفو؟ مغفرة الخطايا والوصول إلى الحقيقة هل هما، بشكل أو بآخر، مرتبطان بمعرفة الأخطاء ذاتها وبالذات ذاتها؟ يجب أن يكون الجواب دقيقاً. إنه يتوقّف على المعنى الذي يجب أن نعطيه لهذا اللفظ الذي هو لفظ ميتانويا [الهداية] الذي يترجمه الكتاب اللاتين ببايتونسيا [التوبة]، والذي استعمل بانتظام بخصوص التعميد. يقول يوستينوس إنّ «الذين يعتقدون في حقيقة تعليمنا وعقيدتنا يعدّون بالعيش وفقهما. نحن نعلّمهم كيف يصلّون ويطلبون من الله في صومهم مغفرة خطاياهم ونحن ذواتنا نصلي ونصوم معهم»؛ ثمّ حين يحين موعد التعميد، «نتلو في الماء اسم الله على من يسعى إلى البعث ويتوب عن أخطائه الماضية» - وذلك حتى لا يظنون أبناء جهل واحتياج وإنما أبناء اصطفاء وعلم⁽¹⁾. النصّ واضح: الذي يتلقّى العماد ويصير ابن الاصطفاء والعلم، [55] والذي غُفرت أخطاؤه، ليس هو من تلقى التعليم ويرغب في الانبعاث وحسب، بل هو كذلك من يتوب. الهداية والتوبة مركبتان في التعميد.

لكنّ هذه الهداية لا تنتظم بصفتها ممارسة توبة مفصّلة ومضبوطة - أي بصفتها مجموعة من الأفعال التي تُلزم الذات بتحصيل معرفة دقيقة قدر الإمكان بالأخطاء التي أمكنها ارتكابها، باستجلاء جذور الشرّ وأشكالها الخفية كما وجّه التقصير المنسية في دخيلة نفسها، بالانخراط في جهد طويل من أجل عدم معاودتها، حيث ستدخل اليقظة الدائمة والعزوف التدريجي، بفرض الذات على نفسها ضروباً من التشدّد العقابيّ متناسبة مع خطورة الإساءات لمحاولة تهدئة غضب الرب. التوبة المطلوبة في التعميد - على الأقلّ ذاك الذي وصفه في ذلك العصر الآباء الرّسوليون والمدافعون عن العقيدة النصرانية - لا تعبّر عن خاصية تأديب ذي تاريخ مديد، عن تجربة الذات على ذاتها ولا عن معرفة الذات بذاتها. ممّا له دلالة حول هذه النقطة، مقطع لهرمس. ملاك التوبة يتكلّم: «لكلّ الذين يتوبون أهب التبصّر. ألا يبدو لك أنّ

(1) يوستينوس، الدفاع الأوّل، 61، 10.

فعل التوبة هو ذاته تَبَصَّر. [...] لأنَّ الآثم يفهم أنه أتى شرًّا أمام الله والفعل الذي اقترفه يصعد إلى قلبه، فيتوب ولا يعود إلى اقتراف الرذيلة؛ على العكس من ذلك هو يضع كل حماسه في فعل الخير، يُذل نفسه ويذمها لأنها أذنبت. تَرى إذا أنَّ التوبة هي فعل تَبَصَّر عظيم⁽¹⁾. التوبة مرتبطة ارتباطاً شديداً بفعل معرفة هو التَبَصَّر؛ لكنَّ هذا الأخير ليس معرفة بمعنى المعرفة المستفادة والحقيقة المكتشفة، يتعلّق الأمر بفهم وبإدراكٍ يمكن من «التَّبين»⁽²⁾. يتضمَّن هذا الإدراك ثلاثة وجوه: يجب، تمكين الأفعال المقترفة سابقاً من الصعود حتى سطح القلب، الاقتناع بأنها كانت أفعالا سيئة -سيئة «تجاه» الله⁽³⁾، [56]، أي في نفس الوقت بالنسبة إليه، ضده وتحت بصره؛ يجب أن نفهم أنه علينا الآن أن نتخلّى عن الشرِّ وأن نتعلّق على العكس من ذلك بالخير؛ ويجب أخيراً أن نوصل التغيير، «إذلال» النفس التي أئمت، إهانتها الآن وقد بُعثت من جديد، أي أن يقدم المرء لنفسه ولله العلامات التي تشهد على هذا التغيير⁽⁴⁾. حول القطع مع الحياة العادية والتخلّي -الوعد الذي على المؤهل للدخول في الرّهبة القيام بهما لحظة التعميد، وحول هذه الهداية، يُفسح راعي هرمس مكاناً لأفعال الحقيقة. إنها أفعال من جنس الاعتراف بدلا من المعرفة: الاعتراف بالشر الذي ارتكبناه بتركه يصعد حتى القلب، وتقديم العلامات التي تمكّن من التعرّف على أننا لم نعد كما كنّا، أننا غيرنا حياتنا- لقد تطهّرنا ووُسِّمنا بالختم وانبعثنا مشبعين بالنور.

يبدو إذاً أنّه في هذا التصرّو للتعميد، مهما كانت العلاقة بين غفران الخطايا والوصول إلى الحقيقة قوية ومباشرة وآنية، فإنها لا تتمثّل فقط في هداية النفس التي تدور حول ذاتها، مبتعدة عن الظلمة والشرِّ والموت لتتجه نحو النور الذي تفتح له ويغمرها. لا يتعلّق الأمر بقطيعة وحسب، بانتقال النفس أو بحركتها حيث ستكون النفس في ذات الوقت هي فاعلة هدايتها الخاصة وهي مشمولة برحمة الله الذي يمحو الأخطاء التي نبتعد عنها ويمنح النفس النور الذي تولّي عنه الأدبار. مغفرة

(1) هرمس، الراعي، المشابهة IV، 2، 2. لفظة سونزيس تُرجمت بتَبَصَّر.

(2) يفسّر أفلاطون في محاوره كراثيل أنّ النفس تصاحب في التَبَصَّر الأشياء في مسيرتها (التأزّر، 412 أ-ب).

(3) هرمس، الراعي، المشابهة IV، 2، 2. «أمام الربّ».

(4) [نفس المصدر] اللفظ الذي استعمله هرمس هو لفظ الاختبار الذي نستخدمه للإشارة إلى الجُحكّ أو إلى الوسائل المستعملة للتأكد من أنّ الشاهد يقول الحقّ.

الأخطاء والوصول إلى الحقيقة يتطلبان عنصرًا ثالثًا: الهداية أو التوبة. لكن هذه الأخيرة لا يجب أن تُفهم بصفاتها الممارسة المحسوبة لمنهاج. إنها ليست مرتبطة بموضوعة الذات، وإنما بالأحرى بإبانة الذات. إبانة هي وعي بما نحن بصدد التوقف عن أن نكونه وبالوجود المتجدد الذي نحيا وفقه بعدُ وهي في نفس الوقت شهادة عنهما. إنها الوعي بانتقال ليس هو تغيير وحسب بل هو تخلٍ والتزام وهي أيضا شهادة عن ذلك. الهداية لا تشطر [57] النفس إلى عنصر يعرف وآخر يجب أن يكون معروفًا. إنها تجمع في نظام الزمن، بين ما لم نعد إياه وما نحن بعدُ إياه؛ تجمع في نظام الكينونة بين الموت والحياة، الموت الذي مات والحياة التي هي الحياة الجديدة؛ تجمع في نظام الإرادة بين الفطور إزاء الشر والالتزام إزاء الخير؛ تجمع في نظام الحقيقة بين الوعي بأننا أذنبنا حقًا والشهادة على أننا اهتدينا حقًا. دور الهداية في التعميد لا يتمثل في الذهاب للبحث في دخيلة النفس عمّا هي، بهدف رفع أسرارها حتى بصر الوعي أو أمام أنظار الآخرين. دورها هو إظهار «الانتقال» -الاستئصال والحركة والتغيير والوصول- وإبرازه في نفس الوقت بصفته سيرورة حقيقية في النفس وبصفته التزاما فعليًا للنفس. هكذا تمثل الهداية فعلاً مركباً هو حركة النفس في وصولها إلى الحقيقة، وهو حقيقة متجلية لهذه الحركة.

تشهد النصوص التي خصّصها ترتوليانوس للتعميد في منعتف القرنين الثاني والثالث عن عدد من التغييرات المهمة. سواء في ما يتعلق بالإعداد للتعميد أو بالدلالة التي يجب إعطاؤها للطقس ولنجاعته.

أ. الإعداد للتعميد⁽¹⁾*

يبدو أنّ الفصل السادس من التوبة يعطي لهذا الزمن، الذي هو زمن الإعداد، أهمية وقيمة إجرائية أكبر بكثير من الأهمية والقيمة اللتين أُسندتا له في الماضي. «هل تطهّرنا بسبب كوننا عُفِر لنا؟ بالتأكيد لا. نتطهّر عندما نكون سدّنا ذنن العقوبة مع اقتراب الغفران، [...] في النهاية عندما يتوعد الله وليس عندما يعفو». ويضيف بعد ذلك بقليل: «نحن لم نتطهّر لتتوقّف عن الإثم وإنما لأننا [...] [58] تطهّرنا بعدُ في سويداء القلب⁽²⁾». يظهر أنّ ترتوليانوس يُجري تحويلاً ثلاثياً بخصوص موضوع

(1) * [هذه «الألف» لن تكون متبوعة بـ«باء» في المخطوط].

(2) «نحن لم نتطهّر لتتوقّف عن الإثم وإنما لأننا تطهّرنا بعدُ في سويداء القلب»، ترتوليانوس، التوبة، VI.

فعل تعميديّ سيكون في نفس الوقت تَطَهُّراً وغفراناً: تحويلاً في الزمان بما أنّ إجراء التَطَهُّير يبدو أنه يجب الآن أن يسبق في نفس الوقت العفو وطقس الانغمار ذاته؛ في العملية التطهيرية التي يبدو أنّ القائم بها هو من الآن فصاعداً الإنسان ذاته المؤثر في ذاته؛ في طبيعة هذه التجربة ذاتها حيث يبدو أنّ دور الممارسة الأخلاقية يتغلّب على قوّة الإشراق. باختصار، عوض أن يكون التَطَهُّير مندمجاً في الحركة ذاتها التي تنقل النفس إلى النور وتؤمّن لها الغفران، يأخذ شكل شرط مسبق. ألم يقل ترتوليانوس إنه على الإنسان أن «يسدّد» ثمن خلاصه بالتوبة التي يتقبّلها الله مقابل العفو؟

يستحقّ هذا النص تفسيراً. ترتوليانوس -وغالبا ما يعود إلى ذلك⁽¹⁾- لا يقصد إلى الطعن في نجاعة الطقس ولا إلى نقل الأساسي في العملية جهة الإنسان المتطهّر ذاته. كتاب التعميد موجه صراحة ضدّ طائفة من القابليين الذين كانوا يرفضون القبول بكون «القليل من الماء يستطيع غسل الموت»⁽²⁾. يجيبهم ترتوليانوس بـ«تقريظ الماء»، مذكّراً بقيمه الروحانية التي أبرزها الكتاب المقدّس: ماء كان هو عرش الروح قبل الخلق؛ ماء خلطه الله بالصلصال ليشكّل منه الإنسان على صورته؛ ماء طهّر الأرض في الطوفان، حرّر العبرانيين من مطاردتهم المصريين، سقى الشعب المختار، شفى المرضى في عين بيت صيدا⁽³⁾. هذا الماء الذي يملك مثل هذه القدرات في العهد القديم، كيف يمكن أن يكون محروماً منها، الآن وقد نزل عليه الروح القدس مستهلاًّ عهداً جديداً، ليعمّد المسيح⁽⁴⁾؟ يستعيد ماء التعميد كلّ الوظائف [59] التي استبق إليها الكتاب المقدّس: إنه يعالج ويطعم ويحرّر ويطهّر ويمكن من إعادة تشكيل الإنسان ويجعل من نفس المعمّد عرش الربّ. لكنّ هذه الوظائف هي الآن مدمجة في اقتصاد الخلاص. إذا، بإمكان ترتوليانوس أن يذكر منذ الأسطر الأولى من التعميد بالمبدإ القائل إنّ ماء التعميد يغسل الذنوب، في عبارة قريبة جداً من تلك التي كنّا نجدها في القرن الثاني: «سعيد هو السرّ المقدّس لمائنا الذي بغسله أرجاس ضلّالنا الماضي، يحرّرنا من أجل حياة أبدية»⁽⁵⁾.

(1) [هامش فارغ].

(2) [ترتوليانوس، التعميد، II، 2].

(3) القدرات الروحانية للماء ذكر بها ترتوليانوس في التعميد [III، 2؛ III، 5؛ VIII، 74؛ IX، 1؛ V، 5].

(4) بخصوص تعميد المسيح بما هو نهاية العهد القديم وبداية العهد الجديد، راجع، ترتوليانوس، ضد مرقيون.

(5) ترتوليانوس، التعميد، I، 1.

المشكلة إذاً هي معرفة ما هو مكان وما هو معنى هذا التطهير المسبق الذي يتحدث عنه كتاب التوبة، إذا كان من الحقيقيّ مثلما يقول ذلك كتاب التعميد، إنّ ماء التعميد هو الذي له القدرة على غسل أرجاسنا.

لوم يوجهه ترتوليانوس لبعض طالبي التعميد يمكن أن يوضح الأمر. إنه ينقد بالفعل المؤهلين للتعميد الذين يكتفون بالتّدم عن البعض ممّا اقترفوا من أخطاء -معتبرين أنّ ذلك كافٍ جدّاً حتى يغفر الله الأخطاء الأخرى جميعاً- وبالتالي يستعجلون طلب التعميد. على العكس من ذلك، يبحث آخرون على تأخيرهم إلى أقصى حدّ ممكن: يعرفون أنه لن يكون لهم الحقّ في الإثم بعد تلقّي السرّ، لكنهم يعرفون أنّ هذا السرّ سيمحو كل خطاياهم، أيّاً كانت تلك الخطايا، فإنهم يؤجلون لحظة التعميد حتى يتمكنوا من ارتكاب الآثام⁽¹⁾. لكن ثمة في هذين الموقفين عجب وكبر في نفس الوقت. ومن وراء ذلك ثمة خطآن خطيران.

يتمثّل العجب في تخيل أنه بالسرّ يمكن أن نرغم الله؛ أنّ الإنسان له على هذا النحو سلطان عليه وأنه يكفيه اللجوء إلى التعميد حتى يتحصّل بشكل مؤكّد على العفو التام والنهائيّ. ذلك معناه أن نجعل من سخط الله «عبودية». لا يفترض ترتوليانوس أنّ الذين يأتون إلى التعميد في هذه الهيئات المنقوصة أو السيئة لن يقع افتدائهم فعلاً، إنه لا يشكّك في نجاعة الطّقس. لكنه يفترض أنّ الذين نراهم يزّلون لاحقاً ولا يلتزمون [60] بما تعهّدوا به ويعودون إلى أخطائهم التي غفرت لهم هكذا بالتحديد الذين «اندسّوا في التعميد». لقد تمكّنوا من «خداع الناس»، لكنهم لا يفلتون من الذي يرى كلّ شيء: إنهم سوف يعودون إلى غيهم. الافتداء الذي يناله الإنسان في التعميد يجب أن ننظر إليه بصفته مفعول سخط الله -هو في نفس الوقت كرم يعفو وحرية عفو. يقدّم ترتوليانوس تأويلاً مهمّصاً جدّاً للسقوط وللعفو منذ مطلع التوبة: بعدما رأى الله كلّ جرائم التهور الإنسانيّ التي كان آدم هو نموذجها، أدان الإنسان، طرده من الجنّة وأخضعه للموت. لكنه كان رجوع إلى الرحمة وفي ذاته كان تواباً⁽²⁾. العفو الذي يمنحه الله للبشر يجب فهمه على أنه ضرب من الهداية حيث يقرّر الله بحرية رفع مفاعيل غضبه. أن نجعل من هذا العفو النتيجة الحتمية لطّقس قد يقرّر الإنسان الإذعان له -هو ذا العجب.

أمّا الكبر فيتمثّل بالنسبة إلى الآثم الذي يطلب التعميد في الثقة بنفسه. إنه لا يدرك

(1) ترتوليانوس، التوبة، VI.

(2) «بعودته إلى الرحمة... تراجع عن سابق غضبه»، م. ن، II.

أنه بإمكانه أن يزلّ أو يكرّر الزلزل باستمرار - قبل التعميد أو بعده. من يتّجه نحو النور لا يتّبع سبيلا قويمه وسهلة. إنه مثل تلك الحيوانات التي وُلدت للتوّ، تكاد تكون عمياء، متعثّرة باستمرار وزاحفة على الأرض⁽¹⁾. عليه أن يتذكّر كذلك أنّ الشيطان الذي استحوذ على نفوس البشر بعد السقوط والذي جعل من كلّ واحدة منها كأنها كنيسة⁽²⁾، لا يرى دون غضب أنه سيُحرم منها بالتعميد. إنه يضاعف مجهوداته إذا، إمّا لمنع هذه الهزيمة وإمّا ليستردّ لاحقا هذا المكان الذي خسره⁽³⁾. الفترة التي تسبق التعميد لا يجب بالتالي أن تكون فترة ثقة المرء بذاته ثقة متكبرة. إنها على العكس من ذلك فترة «الخطر والخشية»⁽⁴⁾. يولي تروليانوس [61] أهمية قصوى لحتمية هذه «الخشية» في الطريق المؤدية إلى التعميد وفي حياة المسيحي ذاتها. الأكّد أنه يستعيد هنا مبحثا سابقا عليه، لكنه يمنحه تكييفا خاصا. لم يعد الأمر متعلّقا بخشية الله وحسب، بالمعنى الذي كانت تتوجّب فيه خشية غضب الله إذا لم تُحترم وصاياه مثلما يرد في العهد القديم. إنه يعني بحتمية الخشية بصفتها بُعدا قارّا في الوجود المسيحي، خشية الله كما خشية المرء ذاته - أي خوفه من ضعفه الخاص، من ضروب التقصير التي هو قادر عليها، من وساوس العدو في النفس، من الضلالة أو من التلطف الذي سيجعلنا نباغت به. إنّ مَنْ عليه أن يتعمّد، عليه أن يثق، لكن ليس بذاته وإنما بالله. المرء لا يجب أن تفارقه الريبة، ليس بخصوص قدرة الرب وإنما بخصوص طبيعته هو، بخصوص ضعفه وعجزه.

يمكن أن نفهم إذا أهمية زمن الإعداد للتعميد الذي ليس هو مجرد تلقين للحقائق أو تعليم لقواعد الحياة. يتعلّق الأمر بزمن يسمح للمؤهل للتعميد بالآ يتنظر، في الكبر والعُجب، عفوا تامّا قد يكون الله مجبرا على منحه. الإعداد للتعميد هو الزمن الذي يقع فيه تعلّم احترام سخاء الله بفضل الاستيعاء وبفضل خطورة الأخطاء المقترفة، وبكون الله قد كان بإمكانه أن لا يعفو، وأنه إذا غفر الأخطاء فلأنه يريد ذلك. لكنه كذلك الزمن الذي يُكتسب فيه الشعور بـ«الخشية»، الخشية، أي الوعي بأننا لسنا متحكّمين البتة كليا بأنفسنا، أننا لا نعرف البتة ذواتنا كليا، وأننا في الوضعية التي يستحيل فيها علينا أن نعرف على أيّ سقوط نحن قادرون، فإنّ الالتزام الذي نتعهّد

(1) م. ن، VI.

(2) [م. ن، VII].

(3) نفسه.

(4) م. ن، VI.

به يكون أكثر عُسرًا وأكثر خطورة. بالتأكيد على حتمية الإعداد للتعמיד، وباستحضار التطهير الذي يجب أن يحدث فيه، لا يباشر ترتوليانوس المبدأ الأساسي للغفران بواسطة السر ذاته، لكنه يعيد هيكله علاقة بالله وبالذات في عملية الافتداء هذه. الله هو في نفس الوقت عليّ قدير وهو مطلق الحرية عندما يريد أن يعفو؛ الإنسان الذي يخضع لعملية الافتداء ليس عليه أو يكون واثقًا البتة من نفسه وثوقًا تامًا. الإعداد للتعמיד يطهر: ليس في معنى أنه يمكنه لوحده [62] أن يؤمن الافتداء وإنما بمعنى أنه يقود، على العكس من ذلك، إلى انتظار كل شيء من السخاء الرباني الحر لمحو خطايا لا تنفصل عنها بالتوبة عمّا اقترفناه منها وحسب وإنما بعلاقة خشية يقيمها المرء بشكل دائم بينه وبين ذاته. مثل هذا الإعداد لا يميل إلى القطع مع ما كتّاه، وإنما عليه أن يعلم المرء أن ينفصل إلى حدّ ما عن ذاته باستمرار.

نفهم حينئذ التصور الجديد جزئيًا الذي يكونه ترتوليانوس عن إعداد التعמיד. إنه يضاعف التعليم المسيحيّ وتعليم الحقائق والقواعد بعمل تطهير أخلاقيّ. وعكسيًا يسعى إلى تنظيم حركة الهداية في شكل منتظم منذ بداية الإعداد. يجب أن نفكر في هذه الفترة بصفتها زمنًا لا نتعلّم فيه الحقائق التي يجب الاعتقاد فيها وحسب، وإنما التوبة التي يجب أن نمارسها. «على الآثم أن ينوح أخطائه قبل لحظة العفو، ذلك أن زمن التوبة هو زمن الخطر والخشية. أنا لا أنزع الذي سينزلون في الماء نجاة مئة الله. لكن للوصول إلى ذلك يجب أن نعمل بجِدٍّ». هو الكد⁽¹⁾. إنه كدح له شكله وقواعده ووسائله وعقله⁽²⁾. هذا هو ما يسميه ترتوليانوس أدب التوبة الذي يجب أن يُدعّن له المؤهل للتعמיד قبل أن يغطس في الماء: «يا إلهي، اسمح لعبادك أن يعرفوا أو أن يتعلّموا ممّا أقول أدب التوبة، بهذا المعنى وهو أنه محرّم على المستمعين أنفسهم أن يُدنبوا⁽³⁾».

عن هذا الأدب، في ما له من حتميٍّ ومقعد لكن في ما هو سابق وحسب، يجد ترتوليانوس النموذج في تعמיד يوحنا. نعرف المشكلات الصعبة للغاية - والنقاشات التي لا تُعدّ - التي كان يثيرها وجود التعמיד السابق عن المخلص (والذي لم يكن بالتالي قادرًا على تأمين الخلاص)، لكنه التعמיד الذي [63] أذعن له المخلص ذاته. هو تعמיד إنسانيّ بحث بما أنه لا يُنزل الروح القدس في نفس الذين يستقبلونه، تعמידًا

(1) م. ن، VI، 9.

(2) «وفضلاً عن ذلك، قاعدة التوبة التي نعرفها في نفس الوقت مع الله، هي خاضعة إلى عبارات مؤكّدة»، ترجمة أوجين أنطوان جينود، م. ن، II.

(3) م. ن، VII.

قدّمه نذير دوره التبشير بمن يتقدّم وفق الوعد وينبغي فهمه على أنه «تعميد التوبة»⁽¹⁾. وإذا تلقاه المسيح فما ذلك لأنه عليه هو ذاته أن يمارس التوبة: إنما لبيان أنه منذ تلك اللحظة، في الزمن الجديد، سيُسَمِّ التعميد مجيء الروح القدس وبالتالي مجيء النور والخلاص؛ لكن كذلك لبيان كون تعميد الروح يجب أن يكون مسبوقا بتعميد التوبة، مثلما كان سرّ المعمودية المسيحيين مسبوقا برسالة يوحنا. المبشّر «كان يوصي بالتوبة التي تهدف إلى تطهير الأرواح، حتى تكون التوبة التي تغيّر وتمحو وتُبْعِد من قلب الإنسان كلّ أرجاس الإثم القديم [...] تهَيّء للروح القدس الذي كان سينزل إلى معبد قلب نقي»⁽²⁾. إذا باختصار، ما يعلّمنا إيّاه تعميد يوحنا، هو في ما يقول كتاب التعميد، إنّ «التوبة تسبق؛ وبعد ذلك تأتي المغفرة»⁽³⁾.

يقدم ترتوليانوس القليل من التفاصيل حول أدب التوبة هذا السابق للتعميد. يقدم بعض القواعد السلبية: لا قيام بالتعميد بشكل مبكر لأنه ثمة دائما المزيد من الخطر في استعجاله أكثر ممّا في تأخيرها؛ عدم منحه لأيّ كان، وهو ما يعني تقديم الأشياء المقدّسة للكلاب واللالئ للخنازير؛ عدم تقديمه للأطفال وللأشخاص غير المتزوّجين الذين عفتهم غير مؤمنة. يقدم بعض التعاليم الشاملة: «على الآثم أن ينوح أخطاءه قبل لحظة العفو»⁽⁴⁾؛ وعندما تقترب لحظة التعميد فإنّ الذين سيدخلون فيه «عليهم الابتهاال إلى الله بصلوات ورعة وبالصوم والركوع وقيام الليل»⁽⁵⁾. لكن ما هو ذو مغزى، هما ضربان من المفاعيل التي ينتظرها ترتوليانوس من هذا الأدب، فضلا عن التطهير المحض للنفس. إذا كان هذا الأدب صارما ومتشدداً فلأنه يجب أن يشكّل [64] «دربة» بالنسبة إلى من يتوق إلى الحياة المسيحية. ضدّ المسيحيّ، العدو لا يستسلم بل على العكس: إنه يستشرس ليتغلّب عليه، وعلى المعمّد أن يكون تعود على هجماته وأحاييله وإغراءاته حتى يتمكّن من مقاومته. يجب أن يكون تعلّم كيف يعرفه وأن يكون رَوْض نفسه على مقاومته. بما أنّ السقوط مرّة ثانية شنيع جدّا بعد أن عُفِر للمعمّد في المرّة الأولى، فإنّه عليه أن يكون جاهزا للمعركة ومسلّحا للانتصار على العدو. التوبة هي هذا الإعداد -تدريب القوى واكتساب اليقظة- الذي

(1) م. ن، II.

(2) نفسه.

(3) [ترتوليانوس، التعميد، X، 6].

(4) ترتوليانوس، التوبة، VI.

(5) ترتوليانوس، التعميد، XX، 1.

سيُسمح بعدم السقوط مرّة ثانية. إذا كان على التوبة أو على الهداية أن تتوحد منذ البداية مع الإعداد للتعميد، فلأنها ليست تطهيرا وحسب بل هي مِران، ومِران إذا كان ضرورياً للخلاص فإنه يجب أن يكون مفيداً بعد الخلاص وطيلة الحياة المسيحية. تظهر التوبة منذ أشكالها الماقبل تعميدية بصفقتها هذا الشكل من مِران الذات على ذاتها والذي يجب أن يكون متماداً لحياة المسيحيّ بكاملها.

لكن للتوبة معنى آخر أيضاً كَتا صادفناه: إنها الثمن الذي ندفعه مقابل الخلاص. «أيُّ حسيان أخرق وجائر في نفس الوقت أن لا نتوب وأن نرجو غفران الأخطاء، أي أن لا نسدد الثمن وأن نمذ اليد لاستقبال البضاعة! هو ذا ثمن عفو الرب: إنه يمنحنا الحصانة مقابل التوبة⁽¹⁾». يمكن أن يبدو أن ترتوليانوس يعود في هذا المقطع إلى فكرة تبادل متساو، إذاً إلى آلية إرغامية: الإنسان وقد سدّد الثمن المستوجب فإنه لم يعد لله إلا أن يغفر له. إلا أن ذلك ليس هو معنى النص. القِطع النقدية التي نقدّمها في التوبة لن تساوي البتة ما يمنحه الله في المقابل -الحياة الأبدية. وبالتالي فإنّ كرم الله لن يكون أبداً مرعماً. عُملة التوبة لا تضاهي قيمة الحصول على الغفران، إنها تشهد على صدقية ما وقع تسديده. عُملة التوبة لا يُنظر إليها بصفقتها وحدة مُحاسبية وإنما بصفقتها عنصر إثبات، أو بالأحرى عنصر محنة. بقية النص [65] تبين ذلك بوضوح: عندما نشترى، «يبدأ البائع بتفحص المال الذي وقع حسابه له ليرى إن لم يكن منقوصاً، مسحوجاً، فاسداً؛ هكذا نعتقد أن الله يبدأ باختبار التوبة». لا يقصد ترتوليانوس بحديثه عن التوبة -المكافأة، اقتناء نفقته من الله، بل اختباراً ندعن له أمامه. إنه اختبار التوبة. يتعلّق الأمر بتقديم أدلة دامغة وملموسة وموثوقة عن التغيّر الذي يحصل في النفس، عن العمل الذي تقوم به الذات على ذاتها، عن الالتزام الذي نتعهد به، عن الإيمان الذي يتشكّل. مثلما يقول النص لاحقاً في عبارة وجيزة، «الإيمان بالتوبة هو الذي به يبدأ الإيمان ويوصى به». هكذا يشير لفظ التوبة إلى شيئين: إلى تغيّر النَّفس وإلى تبدّي هذا التغيّر في أفعال تُمكن من التحقق منه. ينبغي أن تكون التوبة حُجّة على الذات ذاتها.

تحليلات ترتوليانوس هذه لا هي معزولة ولا هي إنذارية حتى وإن كانت لها نغمة أخرى مغايرة لتحليلات معاصره إكليمندس الإسكندري، وحتى إذا كانت أكثر تفصيلاً من تحليلات يوستينوس.

(1) ترتوليانوس، التوبة، VI.

في الزمن الذي كان يكتب فيه تر توليانوس كانت تنمو مؤسسة جديدة كان لها دور تنظيم وتقييد ومراقبة هذا التطهير السابق عن التعميد الذي يتحدث عنه كتاب التوبة. دون شك لا يتعلق الأمر بتجديد جذري بقدر ما يتعلق بمأسسة وفق نموذج، مأسسة تسعى إلى إعطاء شكل عام لممارسات التعليم المسيحي وللإعداد للتعميد. استحداث التنصير هذا الذي اتخذ تدريجيًا هيئة «نظام» إبان القرن الثالث، إلى جانب نظام المعمدين، يُرجعه المؤرخون إلى عدة أسباب: تدفق المؤهلين للرهبنة، مع ما كان يمكن أن يحمله هذا التدفق من إضعاف في قوة الحياة الدينية؛ وجود الاضطهادات المؤدي بالذين لم يقع إعدادهم إعدادًا جيدًا إلى التخلي عن إيمانهم؛ محاربة البدع التي تتطلب تكوينًا أشد صرامة من ناحية قواعد الحياة كما من ناحية المضامين العقائدية. ولعله يجب أن نضيف إلى ذلك نموذج الأديان الغامضة، مع [66] ما كان يُبدل فيها من عناية لتكوين المُسارِّين⁽¹⁾. يشكل التنصير زمن إعداد طويل جدًا (يمكن أن يدوم ثلاث سنوات)، يرتبط فيه التعليم المسيحي وتعليم الحقائق والقواعد بجملة من التعاليم الأخلاقية والالتزامات الطقسية والعملية ومن الواجبات. علاوة على ذلك - وهو ما يجب الانتباه له هنا - هذا الإعداد مؤكَّد بإجراءات موجهة لـ «اختبار» المؤهل للرهبنة: أي لإبراز من يكون، لإقرار الـ «الكدح» الذي يقوم به، للشهادة على تغييره وعلى صدق تطهره. هذه الإجراءات تتوافق مع هذا «الاختبار» الذي جعل منه تر توليانوس واحدة من دلالات أدب التوبة الضرورية حسب رأيه لإعداد التعميد. وتبين هذه الإجراءات أنَّ الهداية لا ينبغي فهمها وحسب، بصفتها الحركة التي تستدير بها النفس نحو الحقيقة بانفصالها عن العالم، عن الأخطاء وعن الخطايا، وإنما كذلك [بصفتها] مرانا حيث يتوجَّب على النفس أن تتبدَّى بمناقبتها وِبِإرادتها. إنه على الجملة الوجه المؤسَّساتي للمبدِّ القائل إنَّ وصول النفس إلى الحقيقة لا يمكن أن يتم من دون أن تُظهر النفس حقيقتها: باستعادتنا لاستعارة تر توليانوس، هذه الحقيقة هي بمعنى ما «الثمن»، بمعناه الخاص جدًا، الذي على النفس أن تسدَّه للوصول إلى النور الذي سيفعمها.

التقليد الرِّسولي لهيبوليت يحمل الشهادة الأكثر تفصيلًا على ما كان يمكن أن تكونه إجراءات الاختبار هذه، على الأقلَّ مثلما كانت راجت في التنصير الغربي⁽²⁾.

(1) على أية حال هي ذي الأسباب الأربعة التي ذكرها [أندريه تورك، «في أصول التنصير»، مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية، الجزء 48، 1964، صص 20 - 31].

(2) [هامش فارغ].

إنه يصف الكثير منها قبل اللحظة النهائية لـ «إعلان الإيمان»، عندما كان المعمد يؤكد علنا، جواباً على المسألة الثلاثية، بأنه كان آمن بالأب والابن والروح القدس: في هذه النقطة، كان المتنصر يُبرز هو ذاته صدقية اعتقاده في إعلان كان أجاب عنه، بالابتهاال بواسطة الأسماء وبوضع اليدين على الرأس للتبريك، مجيء الروح القدس [67] والإشراق. الوصول إلى الحقيقة وتبدي النفس في حقيقتها يجتمعان على هذا النحو في فعل التعميد ذاته. لكن التقليد الرسولي يشير إلى أفعال اختبار أخرى ويصفها بما يكفي من التفصيل، أفعالا كانت تتسلسل على امتداد الإعداد للتعميد، ويمكن تجميعها تحت ثلاثة أشكال كبرى.

1. التحقيق الاستجوابي. يتعلّق الأمر بإجراء بسيط نسبياً، يتم وفق مجموعة من الأسئلة والأجوبة. إن لم يكن يحدث سرّاً فإنه كان يحدث على الأقل بمشاركة محدودة: «ملفانو الكنيسة» المكلفون بالتنصير، المؤهل للتعميد هو ذاته، والذين «كانوا اصطحبوه» من حيث إنهم يلعبون دور الشهود والضامين⁽¹⁾. يبدو أن التحقيق قد تعلّق بمعطيات خارجية: مكانة المؤهل للتعميد، مهنته - هذا بسبب عدد معيّن من التنافرات - طرق عيشه. لكنه كان تعلّق كذلك بعناصر داخلية - وأساسياً بعلاقة المؤهل للتعميد بدينه القديم وبأسباب التي كانت دفعته باتجاه العقيدة المسيحية. «أن تقع قيادتهم أولاً إلى ملفاني الكنيسة قبل وصول سواد الناس. أن نطالبهم بالسبب الذي من أجله يبحثون عن الإيمان. أن يشهد الذين اصطحبوهم لصالحهم حتى نعلم إن كانوا قادرين على الإصغاء. أن نتفحص كذلك طريقة عيشهم: هل للمؤهل للتعميد زوجة، هل هو عبد؟ [...] أن نستعلم عن حُرّف ومهّن الذين نجلبهم حتى نعلمهم⁽²⁾». بعد قبولهم بصفاتهم مستمعين، على المتنصرين أن يحياوا، لمدة قد كانت تمتدّ حتى ثلاث سنوات، حياة كان يجتمع فيها تعليم الحقائق الأساسية بالالتزامات الدينية، لكن [68] كذلك بقواعد السلوك، بمهّمات وبأعمال. في نهاية هذه الفترة، كان يتمّ تحقيق ثان في أشكال يبدو أنها شبيهة جدّاً بالتحقيق الأوّل. الشاهدون

(1) راجع بخصوص هذه النقطة، ميشيل ديجارييه، كفالة الراشدين في القرون الثلاثة الأولى للكنيسة، باريس، 1962.

(2) هيبوليت، التقليد الرسولي، 15 - 16. الشرائع الكنسية المنسوبة إلى هيبوليت تؤكد على تفحص دوافع اعتناق المسيحية لكي نستبعد الذين قد يريدون المغالطة: «ليقع تفحص الذين يأتون إلى الكنيسة ليصبحوها مسيحيين تفحصاً صارماً [...] خشية أن يدخلوا الكنيسة مستهزئين»، ترجمة ر. ج. كوكان (التشريع العاشر).

-الضامنون يُسألون هم أيضا. لكنّ الاختبار يتعلّق هذه المرّة بفترة التنصير ذاته: «عندما نتخيّر الذين سيتلقّون التعميد نختبر حياتهم: هل عاشوا باستقامة عندما كانوا متنصّرين؟ هل أكرموا الأراامل؟ هل عادوا المرضى؟ هل قاموا بكل أنواع الأعمال الجليلة؟ إذا كان الذين اصطحبوهم يشهدون بأنّ كلّ واحد منهم تصرّف على هذا النحو فإنهم سيفهمون الإنجيل⁽¹⁾». حينها يكون وقع قبول المتنصّرين ليتمّ تعميدهم. كانوا يخضعون حينئذ لمدّة بعض الأسابيع - التي عادة ما تسبق عيد الفصح - لإعداد أكثر كثافة: صلوات وصوم وقيام ليل كان على صرامتها أن تشهد على إيمانهم. هذه الفترة هي التي كان على يوحنا فم الذهب أن يسمّيها «زمن التمارين»⁽²⁾.

2. اختبارات التعاويذ. وُضِعَ اليدين على الرأس للتبريك ولفحة الوجه هما طقسان قديمان جدّا يهدفان إلى طرد الأرواح الشرّيرة التي استحوذت على جسد إنسان ونفسه. لقد كانا مقترنين بالتعميد⁽³⁾. لكن لعلّهما لم يشهدا دائما الانتشار والتكثّر اللذين نعرفهما عنهما في القرن الرابع عندما نستعملهما منذ بداية دخول المؤهلّ للتعميد في نظام المتنصّرين⁽⁴⁾، وعندما نلجأ إليهما في هذا النظام عديد المرّات أثناء الزمن الذي يظلّ فيه المؤهلّ للتعميد مستمعا. في المقابل، يشير التقليد الرسوليّ منذ نهاية القرن الثاني إلى لزوم تعويذة شعائرية قبل التعميد بقليل: «عندما يقترب اليوم الذي عليهم أن يُعمّدوا فيه، يعوّد الأسقف كلّ واحد منهم حتى يعرف إن كانوا أنقياء (ليكون بمقدوره معرفة ما إذا كانوا أنقياء). إذا وُجد من بينهم واحد ليس [69] نقيّا، فليقع استبعاده: ذلك أنه لم يَنكَبْ كفاية على كلمة عقيدة الإيمان⁽⁵⁾». في عصر القديس أغسطينوس، تمّ طقس من نفس النوع قبل التعميد بقليل⁽⁶⁾. المؤهلّ للتعميد ينزع مِسْحَه ويدوس عليه بساقيه -في حركة تُظهر أنه ينزع الإنسان القديم، وهي حركة تنتمي لممارسات التعويذ التقليدية. يتلو الأسقف اللعنات، ويبين المتنصّر وهو يصغي إليها دون كلل، أنه تخلّص من الأرواح النجسة. حينها يتلو الأسقف: «لقد أثبت الآن أنّك معافي».

(1) هيبوليت، التقليد الرسوليّ، 20.

(2) القديس يوحنا فم الذهب، ثماني مواعظ تعميدية، الموعظة III، 8.

(3) فرانز جوزيف دولجار، طرد الأرواح الشرّيرة في أوائل طقوس المعمودية المسيحية: تاريخ دراسة اللّذين، بادربورن، 1909.

(4) راجع، ر. ف. فوليه، «مقدّمة» التعميد لثرتوليانوس (باريس، 1976).

(5) هيبوليت، التقليد الرسوليّ، [20].

(6) القديس أغسطينوس، الموعظة 216، إلى المؤهلّين للتعميد، XI.

لا تعود هذه التعاويذ دون شك إلى شكل استحواذ شبيه باستحواذ الممسوسين⁽¹⁾. وضع اليدين على الرأس قد يعني نقل السلطة: الاستعاضة عن سلطة الروح الخبيث الذي يتحكّم بنفس الإنسان منذ السقوط بسلطة الروح القدس. الأوّل خُلع وُسلب وأُطرد من هذه النفس ومن هذا الجسد حيث أقام عرشه، وذلك بواسطة سلطة ذاك الذي هو أقوى منه، لكن لا يمكن أن يتواجد معه ولا أن يستقرّ بالتالي بنفسٍ لم يُطرد منها الآخر بعد⁽²⁾. لكنّ التعويذ هو كذلك اختبار حقيقة: بطرد الروح الشرّير هو يقيم في النفس القسمة بين الطاهر والنّجس، يُخضعها لإجراء تمحيص مثل الذي نُخضع له معدنا عندما نصهره بالنار⁽³⁾: نُطرد العناصر التي تشوّهه، نقيس درجة نقاوته. العبارات التي استعملها التّحذّار والصّيغة التي يذكرها أغسطينوس تشير بوضوح إلى أنّ التعويذ «يمتحن»، «يُظهر» ويمكن من «التعرّف». إنه يشكّل على طريقته اختباراً للنفس.

من هنا العبارات التي استُعملت بانتظام في القرن الرابع، واستُعملت لاحقاً للإشارة إلى ممارسات [70] التعويذ هذه. في تفسير العقيدة، حيث يشرح أمبرواز للذين يأتون للتعيمد معنى الطقوس التي خضعوا لها، يضع المؤلّف التعويذ في عداد «أسرار التحقيق»: «لقد بحثنا عن معرفة ما إذا كان ثمة بعض الدّنس في جسد الإنسان؛ بالتعويذ لم نستعلم عن طهارة الجسد وحسب وإنما عن طهارة النفس»⁽⁴⁾. والأسقف كودفلتندوس، متوجّهاً إلى الذين سينالون السرّ المقدّس، يمنح نفس المعنى للتعويذ: «نقيم عليكم قدّاس الاختبار ويُستأصل الشيطان من جسدكم، بينما تمّ التضرع للسيد المسيح، المتّضع والعزیز في نفس الوقت. حينها ستطلبون: امتحنّي يا إلهي واطّلع على ما في قلبي»⁽⁵⁾.

3. في النهاية، الاعتراف بالخطايا الذي لم يذكره يوستينوس لا في الديداعي [تعليم الرّسل الإثني عشر] ولا في الدّفاع، بصفته اقتضاء سابقاً للتعيمد، هو على العكس من ذلك مذكور منذ كتاب التعيمد لترتوليانوس. «على الذين سيشملهم التعيمد أن

(1) ذلك هو رأي ألان دونداين، «نظام الاستفتاءات في الكنيسة اللاتينية قبل شارلمانيو»، مجلّة التاريخ الكنسي، الجزء 28، 1932.

(2) حول استحالة تعايش الروح الخبيث والروح القدس في نفس واحدة، راجع أوريجنوس، عِظّات الأرقام، VI، 3.

(3) هذه المقارنة شائعة جدّاً. هكذا عند سيريلّوس المقدسي، مدخل إلى التنصير، § 9.

(4) [القديس أمبرواز، تفسير العقيدة، I].

(5) [كودفلتندوس، المحاورات، 1 - 3، «عقيدة التنصير»].

يبتهلوا إلى الله بصلوات ورعة وبالصوم والركوع وقيام الليل. إنهم سيستعدون لذلك أيضا بالاعتراف بكل خطاياهم الماضية. وذلك استذكارا لتعميد يوحنا الذي قيل عنه إن المرء يتلقاه بواسطة الاعتراف بخطاياهم⁽¹⁾. إذا، هذا «الاعتراف» مختلف تماما عن الاستجواب الذي كان يفتح ويختتم الزمن الذي كان فيه المتنصر مستمعا. لا يتعلق الأمر بمعلومة يطلبها المسؤولون عن الحياة والسلوك الماضيين للمؤهل للتعميد، بل هو فعل يقوم به هذا الأخير من تلقاء ذاته من بين التمارين الأخرى على التقوى والزهد. هل كان الأمر متعلقا باعتراف مفصل بـ «كل الأخطاء» المرتكبة في الماضي، يقوم به المرء أمام كاهن؟ يشير ترتوليانوس وحسب إلى أنه على مسيحيي اليوم أن يبتهجوا لكونهم لم يكن عليهم أن يقوموا كما في زمن يوحنا بـ «اعتراف علني بذنوبنا وبفضائحنا»⁽²⁾. هل يجب إذا أن نفهم من ذلك أن المتنصر [71] كان عليه أن يقوم بتقويم حياته الماضية والتذكير بذكري أخطائه وأن يبوح بذلك إماما للأسقف وإماما لمن كانت له مسؤولية إرشاده؟ ذلك ممكن. والنصوص المتأخرة جدا تتيح لنا أن نفهم أنه في ذلك العصر، من كان يلتمس التعميد، كان عليه أن يقوم قبل ذلك بفعل خاص كان «يعترف» فيه بخطاياهم لدى الأسقف أو الكاهن⁽³⁾.

على أية حال، يجب أن نذكر أن لفظ اعتراف كانت له حينها دلالة واسعة جدا - تضاهي الكلمة اليونانية التي هي اعتراف التوبة⁽⁴⁾: إنه فعل شامل يعترف المرء من خلاله بأنه آثم. و«الاعتراف بالخطايا» الذي يُدعى إليه من يريد أن يكون مسيحيًا لا تمكن مقارنته دون شك بالاستذكار وبالْبُوح المفصل والتأم بكل الأخطاء، وفق ما يتناسب وأصنافها ومجرياتهما وخطورتها؛ لكن [يجب] [التفكير] بالأحرى في فعل⁽⁵⁾ * - أو عدة أفعال - نعتف بواسطته بأننا مذنبون، أمام الله وربما أمام كاهن. يتعلق الأمر أساسًا بأن يُظهر المرء أنه واع بكونه أذنب وبأنه مذنب وبإرادة الانفصال عن هذه الحالة. إنها شهادة المرء ذاته على ذاته، هي بالأحرى برهان انتقال وليست تذكرا بالذاكرة وبالرواية لـ «كل الأخطاء» التي ارتكبت بالفعل. هذا هو المعنى الذي يبدو أنه ينبعث من مقطع من الأسرار المقدسة لأمبرواز:

(1) ترتوليانوس، التعميد، XX، 1.

(2) [نفسه].

(3) شرائع هيبوليت (الشرعة الثالثة).

(4) انظر أدناه.

(5) * [المخطوط: «وإنما بالأحرى فعل»].

«عندما يكون أدرج اسمك [ليقع تعميدك]، أخذ الكاهن طينا وطلّى به عينيك. ماذا يعني ذلك؟ يعني أنه عليك أن تعترف بخطيئتك (أن تُقرّ)، أن تعرّف على ضميرك (أن تختبر ضميرك)، أن تتوب عن أخطائك (أن تعلن توبتك)، أي أن تُسلم (تعترف) بمصير الجنس البشري. ذلك أنّ من يأتي إلى التعميد، عبثا يحاول عدم الاعتراف بخطيئته، إلّا أنه بذلك الفعل ذاته، هو يُتم الاعتراف بخطاياها، لأنه يطلب التعميد ليبرّئ نفسه، أي ليمرّ من الخطيئة إلى النعمة [...] لا أحد دون خطيئة؛ يعترف بنفسه [72] إنساناً من يبحث عن ملاذ في عماد المسيح⁽¹⁾.

نصّ مهمّ. أوّلا لأنه يمكن من إدراك حجم المعنى الذي يتخذه لفظ الاعتراف: منذ الفعل الذي نعترف فيه فعليا بخطيئة محدّد حتى الاعتراف بكون أن الإنسان من باب أنه إنسان لا يسعه أن لا يكون مذنباً. لكن كذلك بالإلحاح على بيان أنّ الانتقال من الخطيئة إلى النعمة -الذي هو خاصّة التعميد- لا يمكن أن يتمّ دون «فعل حقيقة» معيّن. إنه فعل «متبصّر» بهذا المعنى وهو أنّ المتنصّر مدعوّ ليُظهر علنا في شكل شهادة، وعيه بأنه مذنب. لا وجود لغفران، لا وجود لنفاذٍ منقذٍ إلى النور دون فعل تتأكّد فيه حقيقة النفس الأثمة، والذي يقوم في نفس الوقت مقام علامة صادقة على إرادة أن لا نستمرّ كذلك. «قول المرء الحقّ على ذاته» أساسي في لعبة التطهّر والخلاص هذه.

بشكل عامّ، نلاحظ منذ نهاية القرن الثاني المكانة المتزايدة التي يحتلّها في اقتصاد خلاص كلّ نفس، إظهار حقيقتها الخاصّة: في شكل «تحقيق» حيث يكون الفرد هو مُحاوّر استجواب أو موضوع شهادة؛ في شكل اختبار تطهيريّ حيث يكون هو هدف طقس التعويذ؛ وأخيرا في شكل «اعتراف» حيث يكون في نفس الوقت الذات التي تتحدّث والموضوع الذي تتحدّث عنه، لكن حيث يتعلّق الأمر بالإقرار بشعور المرء بأنه مذنب بدل الإحصاء الدقيق للخطايا التي سيتوجّب غفرانها. لكن من الواضح أنّ ممارسة الاعتراف التعميدي لا يمكن فهمها في شكلها وفي تطوّرهما إلّا في علاقة بالتطور المهمّ جدّاً للـ «توبة الثانية» -انطلاقاً من نفس نهاية القرن الثاني هذه.

مؤسسة التنصير، إرادة إخضاع المؤهلين للتعميد لقواعد حياة صارمة، مباشرة إجراءات تثبّت وتحقّق لا يمكن أن تكون مفصولة عن التطورات الجديدة للاهوت التعميد مثلما يمكن أن نلاحظها انطلاقاً من القرن الثالث: ثمة ههنا مجموعة كاملة حيث يتداعى الطقس والمؤسسات [73] والممارسة الرعوية والعناصر النظرية ويعزّز

(1) أمبرواز، الأسرار المقدّسة، III، 12 - 14.

بعضها بعضا. ومع ذلك لا يتعلّق الأمر بلاهوت تعميديّ جديد وإنما بالأحرى بتوكيد جديد. إنه أساسي في نقطتين بشكل خاصّ: موضوع الموت وموضوع الكفاح الروحيّ. انطلاقاً من اللحظة التي وقع فيها التعميد بصفته انبعاثاً وولادة جديدة، كان في علاقة بالموت -على الأقل بهذا المعنى وهو كونه بعد ولادة أولى كانت مرصودة للموت، كان «يبعث من جديد» لأجل حياة كانت هي الحياة الحقّ. كان التعميد مستنداً إلى الموت، من حيث أنّه كان يحزّر منه. هكذا كان الحال مع هرمس بخصوص الأنفس -الصخور التي بها يُبنى برج الكنيسة: «كان على الأنفس أن تخرج من الماء لتنال الحياة: لم يكن بمقدورها أن تدخل مملكة الله إلا بنبد الموت الذي كان هو حياتها السابقة⁽¹⁾». لكن انطلاقاً من نهاية القرن الثاني، نلاحظ تطوّر موضوع كَوْن التعميد، إذا كان يفتح الولوج إلى الحياة، فيجب أن يكون هو ذاته موتاً؛ وإذا كان المسيح أعلن بانبعائه هذه «الولادة الجديدة»، فإنه بيّن بموته الخاص ما كانه التعميد. هذا الأخير هو طريقة موت مع المسيح وفيه. هكذا تتمّ العودة في اللاهوت التعميدي انطلاقاً من نهاية ذلك العصر إلى الرسالة إلى أهل رومية وإلى التصور البطرسي للتعميد بصفته موتاً: «لقد دُفّنّا معه بالمعمودية للموت، حتى كما أقيم المسيح من بين الأموات [...]»، هكذا نسلك نحن أيضاً في جِدّة الحياة⁽²⁾.

كان ترتوليانوس يعود في انبعاث اللحم إلى نصّ للقديس بطرس: كان وَضْع مبدأ كوننا نموت في التعميد بالمشابهة، إلّا أننا في الحقيقة ننبعث في اللحم «مثل السيد المسيح»⁽³⁾. لكن بشكل خاص، علاقة التعميد هذه بالموت من خلال آلام المسيح، والتي لم يلمح لها ترتوليانوس لا في الرسالة حول التوبة ولا في الرسالة حول التعميد، هي التي سيقع تطویرها بعده. يقع [74] إبراز سلسلة كاملة من المقاييسات: بين الغطس والدّفن⁽⁴⁾، بين الحوض و«شكل القبر»⁽⁵⁾، بين الغطس الثلاثي الذي يعقب الإعلان

(1) هرمس، الراعي، المشابهة، IX، 16، 2. مثلما يشير إلى ذلك أندريه بنوا، الموت بالنسبة إلى هرمس لا وجود له في التعميد، «الإنسان مَيّت سلفاً قبل التعميد نتيجة خطيئته، وبالتعميد هو يلج الحياة»، التعميد المسيحي في القرن الثاني، ص 133.

(2) القديس بطرس، الرسالة إلى أهل رومية، 6، 4.

(3) ترتوليانوس، في انبعاث اللحم، XLVII (المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء الثاني، السلسلة 862).

(4) حول العلاقة بين الماء والموت في التعميد، انظر، بار إفار لندبارغ، الرموز التعميدية في الكنيسة القديمة، لايبزيغ، 1942، راجع كذلك القديس أمبرواز، الأسرار المقدّسة، III، 2: «عندما تستحمّ وتنهض، ثمة صورة للقيامة».

(5) القديس يوحنا فم الذهب، العظة الخامسة والعشرون حول إنجيل القديس يوحنا (3، 5)، 2 (المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 59، السلسلة 151).

الثلاثي للإيمان والأيام الثلاثة التي تنقضي من الصّلب إلى الانبعاث⁽¹⁾. تتبدّى من خلال هذه المقاييسات الكثير من الأغراض. نجد في المقام الأول فكرة كون التعميد يجب أن يصاحبه قتل الإنسان العتيق: يجب وفق الرسالة إلى أهل رومية «صلبه حتى يُقضى على جسد الخطيئة»⁽²⁾.

تعميد «أجاج ومُرّ» يرى أوريجنوس تجسيده المسبق في عبور الصحراء الذي كان يجب أن يسبق العودة إلى أرض الميعاد⁽³⁾. لكن بما أنّ الحياة القديمة التي نتجرّد منها بصلبها لم تكن غير الموت ذاته، ينبغي إذاً أن نفهم التعميد على أنه موت الموت. ذلك هو ما يفسّره القديس أمبرواز في مقطع مهمّ من الأسرار المقدّسة: بعد خطيئة آدم، كان الرب قضى بموت الإنسان. هل هو عقاب رهيب ولا علاج له؟ لا، وذلك لسببين: لأنّ الله سمح للإنسان بالانبعاث؛ ولكن كذلك لأنّ الموت بصفته نهاية الحياة الفانية، هو كذلك نهاية الخطيئة: «عندما نموت، نكفّ عن ارتكاب الإثم». هكذا هو الموت، من كونه أداة عقاب، يصبح أداة خلاص عندما يكون مقترنا بالانبعاث: «تصبح الإدانة نعمة»؛ «السّيّان في صالحنا: الموت هو نهاية الخطايا والانبعاث هو إصلاح الطبيعة»⁽⁴⁾. يشكّل التعميد إذاً ما يشبه قلباً لمعنى الموت: موتاً يميت الخطيئة والموت، وبهذه الصفة ينبغي إذاً أن نرغب فيه بشدّة.

لكن ثمة ما هو أكثر من ذلك: هذا الموت في التعميد ليس عليه أن يدفن نهائياً رفاة الحياة التي [75] تخلّى عنها المسيحي وحسب، بل عليه أن يسمه إلى الأبد وطيلة حياته كمسيحيّ. لقد تلقّى بالفعل علامة الصّلب مع ختم التعميد. هذه هي إذاً «المشابهة» التي عليه أن يُخضع لها حياته. ثمة سعي إلى تعويض التشبّه بالله، التشبّه الذي كان يعدّ من كان قادراً عليه بحياة نورانية وأبدية، بمبدأ تشبّه بالمسيح في آلامه، وبالتالي بحياة مسيحية موضوعة تحت شعار إماتة الشهوات.

1. هذه الإعادة لمحوّرة تصوّر التعميد حول الموت أو على الأقلّ حول العلاقة موت-انبعاث، لها ثلاث نتائج في ما يتعلّق بالفكرة التي نكوّنّها عن الهداية الضرورية للتعميد. الأولى هي أنّ هذه الهداية التي للنفس، هذا الانفصال الذي نتخلّى بموجبه عن عالم الخطيئة ونعرّض عن طريق الموت، يتخذ أكثر فأكثر شكل تجربة ذات على

(1) غريغوريوس النيصي، الصلاة التنصيرية الكبرى، XXXV، 4-6 و10.

(2) القديس بطرس، الرسالة إلى أهل رومية، 6، 6.

(3) أوريجنوس، تعليق على القديس يوحنا، II، 17.

(4) القديس أمبرواز، الأسرار المقدّسة، II، 17.

ذاتها، تجربة تتمثل في تغيير - في قتل متعمد ومطبق ومتواصل لكل ما يمكنه أن يربط بالخطيئة في النفس أو الجسد. الثانية هي أنه على إماتة الشهوات هذه أن لا تنحصر في لحظة العمداد دون سواها بل هي تتطلب إعدادا طويلا ومتأنيا. ليس لها حتى أن تنتهي مع العمر الخلاصتي، سيكون عليها أن تتواصل في حياة إماتة الشهوات التي لن تنتهي إلا في الموت ذاته. التعميد، بصفته موتاً وانبعاثاً، لم يعد يسم فقط الدخول في الحياة المسيحية، بل هو عماد دائم لهذه الحياة. في النهاية، نتيجة أخرى هي ضرورة «اختبار» كان عليه أن يتحقق من رغبة المؤهل للتعميد ومن قدرته على الوصول إلى الحقيقة، اختباراً سيسعى مع احتفاظه بهذا الدور إلى تخصيص مكان أكبر فأكبر لجملة من «الاختبارات» التي هي في نفس الوقت تمارين على إماتة الشهوات وإقرار لهذا الموت الذي للخطيئة - لهذا الموت «عند موت الخطيئة». علاقة الذات بذاتها، منظوراً إليها بصفته كذا تقوم به الذات على ذاتها وبصفته معرفة الذات بذاتها، تتخذ على هذا النحو مكاناً بارزاً أكثر فأكثر في المسار الشامل للهداية-التوبة الذي تشير إليه كلمة هداية.

[76] 2. لكنّ عاملاً آخر يتدخل مع مفاعيل مُسائلة. إنه في لاهوت الخطيئة والتعميد، عامل تطوّر مبحث العدو الحاضر في النفس والمتحكّم بها. وفي الواقع لا يجب أن ننخدع بذلك: تنوع ممارسات التعويد وتكاثرها في فترة التنصير كما في الطقوس التي تسبق التعميد مباشرة، لا تعبّر عن انتصار تصوّر شيطانيّ للشر. إننا نواكب بالأحرى سلسلة كاملة من المجهودات المبذولة حتى نُفصل على الفكرة الجديدة للخطيئة الأصلية قدرة إله يقبل أن يُنقذ ومبدأ كون كلّ فرد مسؤول عن خلاصه. تصوّر ترتوليانوس كان يستجيب لهذا الاقتضاء: إنه لم يكن يرى مفعول السقوط في كون الإنسان كان مآله الموت وأنّ نفسه كانت فسدت وحياته استسلمت للشرّ وحسب، وإنما بشكل أدقّ في كون الشيطان كان أمكنه أن يقيم إمبراطوريته على البشر، وذلك حتى أعماق قلوبهم. بصفته رجل قانون، كان يفكر أكثر على ما يبدو، في مسّ مفهوم على أنه قضاء وممارسة سلطة أكثر من كونه نفوذا لكيانات خارجية. كان مفعول التعميد إذاً هو إحداث «إزالة المسّ» التي كان لها وجهان: كان بإمكان الروح القدس أن يجد عرشه في النفس التي تحرّرت بالتطهّر؛ والإنسان يكتسب قوّة أكبر من قوّة الشياطين - كان يمكنه أن يقاومهم، كان يمكنه أن يتحكّم بهم. من السقوط إلى الخلاص، كانت علاقة قوي بكاملها تخاطر وتقلب: لا الإنسان كان مجبراً بإطلاق على الشر قبل مجيء المخلص، ولا أحد كان تمّ افتدائه بلا قيد ولا شرط بعد قدّاسه.

كل شيء كان صراعاً. لكنّ هذا الصراع لم يكن يواجهه الله بمبدأ الشرّ: إنه كان يدور بين الإنسان ومن كان تمرّد على الله، وكان يريد الاستحواذ على نفس الإنسان ولم يكن يتحمّل «دون تذمّر» أن يقع افتكاكها منه.

إنه مبحث الصراع الروحيّ هذا هو الذي سيعطي معنى خاصاً منذ القرن الثالث للإعداد للتعيميد كما للمفاعيل المتطرّفة منه. على الإعداد أن يكون صراعاً ضدّ العدو، جهداً متجدّداً باستمرار للتنازل عليه، نداء للمسيح حتى يمدّ الإنسان بعونه ويعالج ضعفه. لكنّ التعيميد لن يمنح لا الطمأنينة ولا الراحة: سيكون العدو [77] ألذّ بقدر ما يشعر بتجريده من حيّازته؛ وبما أنه لم يعد متحكّماً بالنفس فإنه سيسعى إلى الدخول إليها من جديد. المسيحيّ، إذا لم يكن تهيّأً كما ينبغي ليكون مسيحياً، سيعود إلى غيّه. نلاحظ ذلك: مثلما أنّ مبحث الموت الذي اقتضاه مبحث البعث والولادة الثانية والقيامة قد انعطف جهة مبحث إماتة الشهوات، كذلك مبحث التطهّر الذي ينقي النفس من أدرانها ينعطف باتجاه فكرة صراع روحيّ. وكل واحد من هذين الانعطافين ينسب إلى الذات دوراً متزايد الأهمية: ينبغي أن يقع الإعداد للتعيميد وجعله مصحوباً بعمليات وممتداً فيها، عمليات تمارسها الذات على ذاتها في شكل إماتة الشهوات أو داخل ذاتها في ظل أنواع الصراع الروحي. تقيم الذات بينها وبين ذاتها علاقة معقّدة، شاقّة ومتحوّلة. دون شك، العقيدة لا تقبل بأيّ شكل من الأشكال أن تكون قدرة الله منقوصة أو محدودة (حتى وإن كان من العسير جدّاً أن نبني نظرياً منظومة هذه القدرة في مواجهة الحرية الإنسانية). لكن باقتصارنا على ما يتعلّق بالخطاب الحاضر، نلاحظ كم أنّ هذه العلاقات بين الذات وذاتها قد أصبحت ضرورية في مسيرة الذات باتجاه النور والخلاص.

3. غير أنّ كل ذلك يميل نحو تغيير آخر للهجة في عقيدة التعيميد: ذلك التغيير المتعلّق بمفعول السر المقدّس. حول هذه النقطة سأكون مختصراً جدّاً: مكتفياً بالتذكير بإشارات أوريجينوس بالنسبة إلى بداية القرن الثالث، وبأطروحات القديس أغسطينوس بالنسبة إلى نهاية القرن الرابع⁽¹⁾.

(1) * [فوكو يخرّبش هنا: «- التعيميد يفتدي/ لكنه يتطلّب المغفرة القلبية/ راجع، تاريخ العقائد/ -كلّ ذلك يحوم حول مشكل معرفة الذات»].

[التوبة الثانية]

نعرف الوصية الرابعة من راعي هرمس: «سمعت بعض الأحبار يقولون إنه لا وجود لمغفرة أخرى غير تلك التي تكون يوم نزل في الماء». وعن ذلك يجيب مَلَك التوبة: «ما سمعته صحيح. تلك هي الحال. من غُفرت خطاياهم عليه ألا يعود إلى ارتكاب الذنوب، وإنما عليه أن يظل في القداسة. لكن بما أنك تحتاج كل التدقيقات، فإنني سأشير عليك بالتالي أيضاً، دون أن نعطي للذين سيؤمنون أو للذين يبدأون الآن بالإيمان بالله ذريعة لارتكاب الذنوب، ذلك أن هؤلاء كما أولئك ليس لهم أن يتوبوا عن خطاياهم: لقد نالوا غفران خطاياهم الماضية. إذًا، إن الله أقام توبة للذين وقعت مناداتهم قبل هذه الأيام القليلة الماضية وحسب. ذلك أن الله يعرف ما في القلوب، ويعرف كل شيء مسبقاً، عرف ضعف البشر ومختلف أحاييل الشيطان الذي سيؤذي عباد الله وسيمارس ضدهم مكره. في واسع رحمته، رَقَّ الرب لخليقته وأقام هذه التوبة ومكنني من قيادتها. ثم استدرك متوجّهاً لي بالقول: بعد هذا النداء المهمّ والمهيب، إذا اقترف أيّ إنسان إثمًا وقد غرّه الشيطان، فإنّ في حوزته توبة واحدة؛ لكن إذا كان يراكم الذنوب، حتى وإن تاب فإنّ توبة هذا الإنسان باطلة⁽¹⁾».

[79] اعتُبر هذا النص لمدة طويلة حُجّة على أنّه في المسيحية الأولى لم توجد توبة أخرى غير توبة التعميد، واعتُبر شهادة على أنه في منتصف القرن الثاني كانت تأسست سبيل انتصاف ثانية للمذنبين الذين عُمدوا سابقاً: ملجأ وحيد، رسمي، غير قابل للتكرار، قد تكون صدرت عنه المؤسسة الغفرانية بتغييرات متعاقبة. ليس غرضي أن أستحضر حتى من بعيد، النقاشات التي أثارها هذا المقطع لهرمس: هل يُبرز أول تخفيف مهمّ من تشدّد ابتدائي؟ هل يشكل نقداً ضدّ الدرس الصارم جدّاً لـ «بعض الأحبار» الذين قد تتوجب معرفة من يكونون؟ هل يستند إلى التمييز بين تعليمين: التعليم الذي نقدّمه قبل التعميد والتعليم الذي نخصّ به المعمّدين الذين يمكن أن

(1) هرمس، الراعي، الوصية الرابعة، 31، 1 - 6.

نُعلمهم بإمكانية توبة ثانية؟ هذه التوبة الثانية هل كانت من منظور هرمس غفرانًا كاملاً لا يجب أن يحدث إلا مرة واحدة، أو ملجأ يجعله القდوم الوشيك للمسيح ملجأ، ضروريًا ووحيدًا حتمًا⁽¹⁾؟

لنلاحظ فقط أنه يقع تذكير المسيحيين باستمرار بضرورة الهداية، التندّم - التوبة، في نصوص الفترة الرسولية. لا ريب أنه قيل في الرسالة إلى العبرانيين إن «الذين استُثيروا مرة وذاقوا الموهبة السماوية، صاروا شركاء الروح القدس وذاقوا كلمة الله الصالحة وقوّات الدهر الآتي، وسقطوا، لا يمكن تجديدهم أيضًا بالتوبة»⁽²⁾. لكن النص يستند إلى واحدة التعميد بصفته فعل «تجديد» كامل للفرد. إنه لا يقصي لا كراهة الأخطاء ولا طلب العفو عند الذين عُمدوا: «كلّ زلّاتنا وكلّ أخطائنا التي اقترفنا بتحريض واحد من أتباع العدو، [80] لنطلب العفو عنها»⁽³⁾. إنه تضرع يتخذ أشكالًا طقوسية وجماعية: «في المجلس، ستعترف بتقصيرك، ولن تذهب إلى صلاتك بضمير عَكر»⁽⁴⁾؛ كذا الحال عند اجتماع يوم الأحد، نفتسم الخبز ونشكر الرب «بعد أن نكون أَعترفنا أولاً بذنوبنا حتى يكون القربان طاهرًا»⁽⁵⁾. الجماعة كلها مدعوة للمشاركة في هذه التوبة التي على كل واحد أن يُحسّ بها ويُظهرها. إمّا في شكل إصلاح متبادل: «التائب الذي نوجهه لبعضنا البعض جيّد وضروري جدّا: إنه يربطنا بإرادة الرب»⁽⁶⁾. إمّا في شكل تشقّع بعضنا البعض لدنّ من بيده الشفاعة⁽⁷⁾. إمّا في شكل صيام وابتهالات يجب القيام بها مع الذين أذنبوا⁽⁸⁾. وإنه دور الكهنة أن يكونوا «متعاطفين، رحماء إزاء الجميع» وأن «يهدوا التائبين»⁽⁹⁾.

(1) أطروحة الغفران الكامل التي كانت حَظيت بالقبول في بداية القرن العشرين، قد كان تمّ نقدها من طرف أدمار الأليسي (مرسوم كليست. دراسة في أصول التوبة المسيحية، باريس، 1914). ثم من طرف برنهارت بوشمان (التوبة الثانية، بون، 1940)؛ وقد تمّ استئنافها وإعادة بلورتها من طرف روبرت جولي، وبالأخص في طبعته للرّاعي (1950).

(2) القديس بولس، الرسالة إلى العبرانيين، 6، 4 - 6.

(3) إكليمندس الروماني، الرسالة الأولى، I، 1.

(4) الديداخي [تعليم الرّسل الإثني عشر]، IV، 14. الرسالة المنسوبة إلى برنابا، XIX، 12، تستعيد العبارة وتضبف: «هي ذي طريق النور».

(5) الديداخي [تعليم الرّسل الإثني عشر]، XIV، 1.

(6) إكليمندس الروماني، الرسالة الأولى، LVI، 2. راجع كذلك الديداخي [تعليم الرّسل الإثني عشر]، XV، 3: «لراجع بعضكم بعضاً».

(7) إكليمندس الروماني، الرسالة الأولى، LVI، 1.

(8) م. ن، II، 4 - 6.

(9) بوليكارب، الرسالة إلى أهل فيلبي، VI، 1.

التوبة وطلب المغفرة كانا يمثلان إذاً جزءاً داخلياً من وجود المؤمنين ومن حياة الجماعة قبل أن يعلن هرمس عن طريق الملاك الذي كان أوكل إليه إقامة توبة ثانية. لا يجب أن ننسى أن الهداية ليست مجرد تغيير موقف ضروري للتعמיד، ليست اهتداء النفس الذي يحدثه الروح لحظة حلوله فيها وحسب. بالتعميد نحن مدعوون «إلى الهداية»⁽¹⁾ التي هي نفس الوقت نقطة انطلاق وشكل عام للحياة المسيحية. التوبة التي تدعو إليها نصوص الديداخي، نصوص إكليمندس أو نصوص برنابا المسيحيين، هي ذات التوبة التي كانت صاحبت التعמיד: [81] إنها امتداده وحركته المستمرة. المشكل الذي يطرحه الراعي ليس هو بالتالي مشكل الانتقال من كنيسة الكُمل إلى جماعة تتعرّف فيها على وجود مذبّنين وعليها أن تتأقلم معهم. وليس هو دون شك حتى الانتقال من تشدّد لا يسمح إلا بالتوبة التعميديّة إلى ممارسة أكثر تسامحاً. يتعلّق الأمر بالأحرى بصيغة مأسسة هذه التوبة وفق التعמיד ووفق إمكانية إعادة -كلياً أو جزئياً- إجراء التطهير (وحتى الافتداء) الذي كان أدّى إليه التعמיד مرّة أولى. في الواقع لا يتعلّق الأمر لا أكثر ولا أقلّ في اقتصاد الخلاص، إلا بمشكل معاودة الإشراف، بالوصول إلى الحياة الحقيقية، الحياة التي لا تعرف بحكم تعريفها غير محور واحد للزمن ذي الاتجاه الواحد مفعّلاً بحدث حاسم وحيد.

سأترك جانباً تاريخ هذه المأسسة ذاته، والنقاشات ذات الطابع اللاهوتي أو الرعوي التي أدّى إليها. سأقتصر على النظر في الأشكال التي اتخذتها التوبة «الكنسية» انطلاقاً من القرن الثالث، أعني التي اتخذتها المساعي الطقوسية التي تمت تهيئتها تحت نفوذ الكنائس بالنسبة إلى من اقترفوا خطايا جسيمة ومن لا يمكنهم الحصول على الغفران نتيجة توبتهم وحدها ونتيجة صلواتهم وحدها. كيف يمكن لمعمّد أن يحصل من جديد على الغفران إذا كان نقض الالتزامات التي تعهّد بها وإذا كان تخلّي عن النعمة التي حظي بها؟

هذه المباركة كان وقع تحديدها بالنسبة إلى التعמיד. ليس لأنها تكرر له، إذ لا يمكن معاودته. النعمة التي أعطيت مُنحت إذاً بشكل نهائي. والأخطاء التي غُفرت وقع غفرانها نهائياً، ولا يمكن أن نولد من جديد إلا مرّة واحدة⁽²⁾. لكنّ «التوبة» التي

(1) انظر، عبارات مثل: «عين الله للجميع موضع الهداية»، «الهداية الثانية» (إكليمندس الروماني، الرسالة الأولى، VII، 3؛ VIII، 5).

(2) هذه الفكرة التي كانت نوقشت بخصوص الارتدادات وبخصوص التعמיד الذي مُنح للهرطقة كانت رُفضت بتمام الوضوح: «بطلان فكرة تعמיד المرتدّين»، القديس أمبرواز، في التوبة الثانية، II، 7.

تصاحب التعميد والتي يُدخل هو إليها، الحركة التي بها ينفصل الروح عن خطاياه ويموت وهو تائب والمغفرة التي يمنحها الله في لطفه، هذه جميعها يمكن أن تتجدد. وبالتالي لا وجود لتعميد ثان⁽¹⁾، [82]؛ ومع ذلك، مثلما كان يقول ترتوليانوس، «أمل ثان»، «باب آخر» يمكن أن يطرقه المذنب بعد أن يكون الله أغلق باب التعميد، إنه «فضل متكرر» أو بالأحرى «مَرْكُؤ» ذلك أن «الإرجاع أكثر من الأخذ» - توبة ثانية⁽²⁾. ضد القودانتيايين، سيقع التأكيد على أنه من الضروري أن لا نُحبط الذين زلوا بالفعل وأن لا نقود الذين لم يصبحوا بعد مسيحيين إلى تأجيل لحظة التعميد⁽³⁾.

علاقة التوبة الثانية بالتعميد وقع تعيينها بكيفيات مختلفة. بالمبدأ القائل أولاً إن الروح القدس هو الذي يحصي هنا وهناك الأخطاء ويغفرها: «الناس يطلبون والله يغفر، [...] الله هو الذي يمنح نِعْمه⁽⁴⁾». نفس السر ونفس الخدمة، النفوذ الذي يمارسه الكهنة هو ذاته عندما يعمدون أو عندما يباركون: «ما الفرق بين أن يطالب الكهنة بهذا الحق الذي مُنحوه، بواسطة التوبة أو بواسطة التعميد⁽⁵⁾؟» مثلما أن ماء التعميد كان دوره غسل الأخطاء الماضية، كذلك نطالب دموع التوبة بغسل أوجه القصور التي تَمّت منذ التعميد⁽⁶⁾. ورغم الحرص على الاحتفاظ بالتعميد بالقدرة على البعث والإحياء، فإننا نلتقي بموضوع⁽⁷⁾ التوبة التي تنقل [من الموت إلى الحياة]⁽⁸⁾*. في التوبة للقديس أمبرواز ذو مغزى بهذا الصدد. تستند التوبة أولاً إلى حادثة السامري في إنجيل لوقا: مثل الإنسان الذي جُرح على طريق أريحا، يمكن إنقاذ المذنب لأنه ما يزال «ينبض بالحياة»؛ لو كان ميتاً تماماً، ماذا بوسعنا أن نفعل من أجله؟ هل يجب أن نجعل الذين [83] لم يعد بالإمكان شفاؤهم يتوبون⁽⁹⁾؟ لكن في المقالة الثانية من

(1) لنلاحظ أننا نجد العبارة أحياناً لكن في معنى مجازي وليس في معنى طقوسي: إكليمندس الإسكندري، من الغني الذي سينجو XLII، 14 (المدونة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 9، السلسلة 649).

(2) ترتوليانوس، في التوبة، VII.

(3) كذلك القديس أمبرواز، في التوبة، II، II.

(4) القديس أمبرواز، الروح القدس، III، 13.

(5) القديس أمبرواز، في التوبة، I، VIII، 36.

(6) مقايضة غالباً ما تُذكر. كذلك من قِبَل القديس أمبرواز في الرسالة الواحدة والخمسين، 12؛ أو في شرح نشيد الأنشاد 37، 10 - 11.

(7) القديس سبيريانوس، الرسالة الخامسة عشر، 2.

(8) * [المخطوط: «من الحياة إلى الموت»].

(9) القديس أمبرواز، في التوبة، I، XI، 52؛ انظر تدوينا من نفس النوع في الرسالة الخامسة والخمسين للقديس سبيريانوس، الفصل السادس والفصل عشرون.

نفس النصّ، تستند التوبة إلى بعث لعازر: «لو أنّك عند نداء المسيح قمت باعترافك فإن القضبان ستُكسر وكلّ العلاقات ستُنفصم، حتى وإن كانت قوية نتانة الجسد الذي في طريقه إلى التحلّل [...]». أنتم ترون أنّ الأموات يعودون إلى الحياة في الكنيسة ويُبعثون عندما تكون عُفرت خطاياهم⁽¹⁾.

إجمالاً، لا يمكن الحصول على الخلاص إلّا بالعميد ما لم نكن بعد مسيحيين، التوبة وحدها هي التي سيكون بمقدورها إتاحة الغفران للمسيحيين الذين سيزلّون بعد التعميد⁽²⁾. سبيلان للخلاص إذًا، ذلك هو ما سيردّه البابا ليونتيوس بعد أمبرواز⁽³⁾.

هذه المماثلة البيّنة جدّاً مع التعميد، تفسّر مفارقة كون التوبة، مع أنها بشكل ما، هي «تكرار» للتعيمد (أو على الأقلّ تكرار بعض مفاعيله)، إلّا أنها هي ذاتها لا تكون قابلة للتكرار. إنها فريدة مثله: «لا وجود إلّا لتعميد واحد؛ وبالمثل لا وجود إلّا لتوبة واحدة»⁽⁴⁾. لا غرابة إذًا في أن تنتظم، بشكل ما على الأقلّ، وفق نموذج التعميد وإعداده.

التوبة الكنسية اتخذت تدريجيّاً شكل «ترهّبن ثانٍ»⁽⁵⁾. عبارة «التوبة عن الذنوب» التي نستعملها للإشارة بصفة عامّة إلى كلّ شكل من أشكال التوبة (حتى التوبة الدّاخلية) التي يلتزم بها المذنب للحصول على مغفرة أخطائه (حتى وإن كانت طفيفة) استعملت أيضاً للإشارة إلى الشكل المعتاد الذي يجب أن يتمّ وفقه الإجراء التائبّي: تحت إمرة الكهنة، مع عدد معيّن من الممارسات المحدّدة، في اللحظة التي يكون فيها الإجراء ضروريّاً وخلال مدّة محدّدة⁽⁶⁾. التوبة التي تتمّ ممارستها على هذا النحو ليست مجرد فعل أو [84] أو سلسلة من الأفعال، إنها منزلة⁽⁷⁾. «يصبح» المرء تائباً وفق قواعد لا يجب أن يخضع لها المذنبون وحسب وإنما كذلك الكهنة الذين ينظّمون هذه التوبة⁽⁸⁾.

(1) القديس أمبرواز، في التوبة، II، VII، 16 و20.

(2) القديس أمبرواز، الرسالة XXV.

(3) القديس ليونتيوس، الرسالة [108].

(4) القديس أمبرواز، في التوبة، II، X، [95].

(5) هامش فارغ.

(6) «الخصوع لتعليمات الكهنة»، «ممارسات محدّدة»، القديس سبيريانوس، الرسالة التاسعة عشر، I، «في الوقت المحدّد»، الرسالة الرّابعة، 4. حول المعنى العامّ والمعنى الدقيق لـ «التوبة عن الذنوب»، راجع جوزاف غروتس، تطوّر التعليم الخاصّ بالتوبة في الكنيسة الما قبل رومانية، فرايبورغ، 1955، صص 75 - 77.

(7) يميّز باسيانوس بين المتنصّرين المبتدئين والتائبين والمسيحيين المتمرّسين.

(8) راجع على سبيل المثال، القديس سبيريانوس، الرسالتان الخامسة عشر والسادسة عشر.

التوبة الكهنوتية «تُطلب»، «تُمنح»، «تُقبل». المسيحي الذي اقترف خطيئة جسيمة -وبطبيعة الحال المرتد الذي قُرب أو وقّع شهادة القربان- يستجدي الأسقف إمكانية أن يصبح تائباً؛ أو هو مدفوع للتوبة كذلك بتحفيز من الكاهن الذي هو على علم بخطئه⁽¹⁾. وإنه إجابة على هذا الطلب «يمنح» الأسقف التوبة التي يجب بالتالي إدراكها في معناها الأساسي، لا على أنها عقاب مفروض بل على أنها ملجأ يكون النفاذ إليه وإجراؤه منظّمين تنظيمًا محكمًا. تبدأ التوبة بطقس يتضمّن وضع اليدين على الرأس في حركة تعود إلى التعويذ وتتوسّل مباركة الربّ للممارسات التأثية. تدوم هذه الممارسات طويلاً: شهوراً وسنوات. وعندما تنتهي يُقبل التائب في المباركة خلال حفل يشكل ما يُعدّ إجابة على التوبة: يضع الأسقف يديه من جديد على رأس التائب الذي يُقبل مجدداً في «المشاركة». طالما استمرت هذه المنزلة فإنها تستتبع ممارسات تنسك (صوم، قيام ليل، صلوات عديدة)؛ وأعمال (تصدّق، غوث المرضى)؛ يتضمّن كذلك محرّمات (مثل العلاقات الجنسية بين الأزواج واستبعاداً جزئياً لاحتفالات الجماعة (الاستبعاد خاصة من القربان المقدّس)⁽²⁾). ومع ذلك، حتى بعد المباركة لا يستعيد التائب القديم المنزلة التي كان حازها سابقاً. يظل [85] موسوماً نوعاً ما: يستحيل عليه أن يصبح كاهناً، المسؤوليات العمومية محرّمة عليه كما بعض المهن: سيطالب بتجنّب النزاعات⁽³⁾.

توبة «ثانية» بالنسبة إلى توبة التعميد، هذه الممارسة المنظّمة بإحكام ليست أقلّ تطلباً. على العكس. ذلك أنّ الأمر يتعلّق بطلب ما كان مُنح مرّة وبالاحصول استثنائياً على مفعول النعمة التي كانت قد مُنحت لكلّ المعمّدين. التوبة أضيق من التعميد. التعميد يمنحه الله لكلّ إنسان يعترف به في حين يمنح مغفرة الأخطاء بصفة «هبة مجانية»؛ بالمقابل، العفو يمنحه للتائب بصفته ثمرة للكدح الذي سيكون مارسه على ذاته⁽⁴⁾. الكتاب من القرن الثالث إلى القرن الخامس لا يعودون على المبدإ القائل إنّ

(1) حول دور الأسقف في هذه التحفيزات على التوبة، راجع باسينيوس [الرسالة III، 16]: الأسقف [...] يُجبر على التوبة، يؤثب، يبين الجريمة، يعرّي الجروح، يذكر بالعذابات الأبدية»، ترجمة شانتال إيتالون وميشيل لوتيان].

(2) حول كل هذه المسائل، راجع روجيه غريسون، «مقدّمة» في التوبة للقديس أمبرواز (باريس، 1971، ص 37 وما بعدها) والكاهن وفق القديس أمبرواز (لوفان، 1968).

(3) راجع القديس ليونتيوس، الرسالة 167.

(4) باسينيوس، الرسالة III، 18: [«بالفعل، التعميد هو القربان المقدّس لآلام الرب: غفران التائبين، جزاء الاعتراف. هذا الجزاء يمكن أن يناله الجميع، ذلك أنّه هبة ربّانية مجانية، أي أنّه

الإعداد للتعيميد لا يمكنه الاستغناء عن الانضباط، لكنهم بالمقابل يلاحظون جيداً أنه في التوبة، على المذنب الذي قد تلقى النعمة، أن يتحمّل وزر أخطائه الخاصة. إنه مبدأ أوريجينوس: التوبة عن الزلل⁽¹⁾. وسيحدث بالرغم من المبدأ أن لا تكون ثمة توبة ثانية وأن يقع الحديث عن التوبة كما عن «التعميد الشاق»⁽²⁾.

يمكننا القول دون الدخول في مشكلات لاهوت الأسرار المقدسة وتاريخه، إنه انطلاقاً من القرن الثالث، يصبح اختلاف اللهجة محسوساً في الكيفية التي تُوصَف بها الهداية المقترنة بالتعميد وتلك التي هي ضرورية للتوبة الكهنوتية. لا ريب أن الأمر يتعلّق [86] دائماً في الحالتين بتوبة تنفصل بها النفس عن الخطايا التي دنستها. لكن بخصوص التعيميد، إنه التحرّر خاصّة، الانعتاق هو الذي وقع التأكيد عليه؛ بالنسبة إلى الهداية الضرورية للتبريك، ما وقع التأكيد عليه هو خاصّة العمل الذي تمارسه النفس على ذاتها وعلى الأخطاء التي اقترفتها.

في سير التوبة الكنسية، عديدة هي الإجراءات المخصّصة لإظهار حقيقة النفس الثابتة. وهي إجراءات تمثّل اختلافات مهمّة مع الإجراءات التي تقع مباشرتها في التعيميد وإعداده.

- أ -

يمكن أن نضع جانباً اللجوء إلى الشهادات أو إلى التحقيقات التي تمكّن من التثبت من التوبة ومن حسن استعدادات الذين يطلبون التبريك. تثبت رسائل القديس سيريانوس بخصوص الفترة اللاحقة للاضطهاد الكبري، أهمية المشكل وصعوبة إيجاد التوازن بين الصرامة واللين، تعنّت بعض الضالّين للعثور مجدداً على سلم الكنيسة، والعناد الذي كانوا يواجهون به أحياناً لرفض مطلبهم هذا - على كلّ حال، هي تثبت حدّة النقاشات. يعود القديس سيريانوس إلى هذا الأمر عديد المرّات:

مغفرة مجانية؛ لكن هذه الأخيرة هي ثمرة جهد العدد القليل من الذين يستقيمون بعد السقوط، يستجمعون القوّة بعد الجراح، مستعينين بالنحيب المملوء دموماً، يحيون من جديد بإبادة اللحم» ترجمة شانتال إيتالون وميشيل لوتيان.

(1) حول هذه النقطة، راجع كارل راهنار، «مذهب أوريجينوس حول التوبة»، ضمن بحوث في العلم الدينيّ (الجزء 38، 1950)، ص 86.

(2) [غريغوريوس النيزينزي، الخطاب التاسع والثلاثون، 17 (المدوّنة الآبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 36، السلسلة 356)].

بين خطر التسرع في التبريك أو خطر حرمان المذنبين من الأمل، سيكون القرار اعتباريا بكيفية ما: «نحن، بقدر ما أوتينا من قدرة على الرؤية والحكم، نرى مظهر كل واحد؛ أما أن نسير القلب ونلج إلى النفس، فذلك ما لا قدرة لنا عليه⁽¹⁾». إنها حجة لا تجعله يميل إلى الحقيقة بل للين يلوم عليه ذاته في بعض الأحيان⁽²⁾. لكن إذا كان يخاف مثل الجميع من عودة «عقول لا سبيل إلى تقويمها»، «أناس [87] مدنسين إماما بالزنا أو بالتخلي» لإفساد النفوس الشريفة، فإنه يعتقد مع ذلك أن المهمة لا تتمثل في إقصاء الذين صدقهم غير مؤكد بل في العمل على شفائهم⁽³⁾. فضلا عن ذلك، التبريك الذي نمحه في الحياة الدنيا لا يوثق الصلة بالله. من يرى كل شيء وحتى خفايا القلب التي تفوتنا ليس ملزما بالعفو عندما أردنا خداعه باستغلال طيبة ذويه: «سيحكم الله ذاته على ما لم ندركه جيّدا، وسيصلح الرب حكم عبيده⁽⁴⁾».

غير أنه لا يمكن مع ذلك أن نستقبل الجميع دون تحوُّط؛ يجب أن نفكر ونتفحص. شهادات الذين كانوا قبلوا مواجهة الشهيد لصالح من كانوا «زلوا» - إماما لأنهم قربوا أو وقّعوا شهادة القربان - لا يمكن أن تكون كافية، خاصة إذا اتخذت شكل ضرب من التوصية الجماعية التي تنطبق على أسرة بكاملها أو على مجموع أهل منزل. مع احتفاظه بموقفه المتساهل من حيث المبدأ، ينضم سيبريانوس بشكل تلقائي تقريبا إلى الممارسة التي كانت فرضت نفسها والتي يبدو أنه وقع تقنينها في شكل تععيد في كتيب يحدّد للمسؤولين السلوك الذي يجب اتباعه⁽⁵⁾: دراسة وضعية كل واحد من الذين يطلبون أن يقع قبولهم بصفته تائبين حتى تيسر مباركتهم في نهاية الأمر؛ تصوّر نوايا الفعل وظروفه (سببه ومقصده وضرورته)؛ التمييز بين «من توجه منذ أول وهلة بكامل إرادته إلى التخلي البغيض وبين من لم يصل إلى الفعل الشنيع إلا وهو مضطّر بعد أن قاوم وصارع طويلا؛ بين من سلّم نفسه وذويه، ومن واجه الخطر وحده عوضا عن الجميع، فصان زوجته وأبناءه ومنزله كله⁽⁶⁾».

يبدو أن اختبارا آخر كان منتظرا، ليس متعلّقا هذه المرة بظروف الخطي وإنما بسلوك

(1) «»، القديس سيبريانوس، الرسالة السابعة والخمسون، 3.

(2) م. ن، الرسالة التاسعة والخمسون، 15 و 16.

(3) نفسه.

(4) م. ن، الرسالة الخامسة والخمسون، 18؛ راجع كذلك الرسالة السابعة والخمسون، 3.

(5) «وقع تقنينها في [كتيب] يحدّد لكل واحد المبادئ الأساسية لكيفيات السلوك»، م. ن، الرسالة الخامسة والخمسون، 6.

(6) م. ن، الرسالة الخامسة والخمسون، 13.

[88] المذنب منذ تلك اللحظة⁽¹⁾، أي في الفترة التي يقوم فيها بتوبته إما تلقائيًا وإما وفق الأشكال الكنسية، يُظهر تندّمه ويعلن إرادته في أن يحيا حياة مؤمن: «ليقيموا الحراسة على باب خيمة الرب، لكنهم مسلّحون بالتواضع يُظهرون أنهم واعون بكونهم كانوا هاربين من الجندية»⁽²⁾؛ من لا يعلن تأسّفه («من لا يبدي نحيبه وأوجاعه ومن لا يشهد معترفًا»)، يجب أن نحرّمه من الأمل في المناولة وفي السّلام⁽³⁾.

نظرا لصعوبة مثل هذا الاختبار وللاعتراضات التي كانت تُواجه بها الجماعات عودة المرتدّين وللعداء الذي كان يمكن أن تثيره القرارات الشخصية، فإنّ هذه القرارات كان يجب أن تُتخذ جماعيًا في غالب الأحيان تحت إمرة الأسقف وبحضور الأتباع. وهو ما تشهد عليه رسالة كهنة روما إلى سيبيريانوس: إنها «لمسؤولية من اليسير أن لا تحظى بشعبية وإنه لعبء ثقيل أن ندرس خطأ عدد كبير دون أن نكون نحن بالعدد الكافي، وأن يكون الواحد منّا وحده للنطق بالحكم [...] لا يمكن لقرار ما أن تكون له قوّة كبيرة ما لم يبد أنه حاز أصوات عدد كبير من المتداولين»⁽⁴⁾.

أهمية ممارسات الاختبار هذه كانت مرتبطة بظرف خاصّ: يفسّر هذا الظرف المدى الذي اتخذته هذه الممارسات في لحظة معيّنة. لا ريب أنها لم تختف مع نهاية الاضطهادات. لكنّ المراقبة الخارجية للتائبين - الشبيهة بتلك التي كانت تمارس على المتنصرين الجدد بواسطة الاستنطاق والتحقيق والشهادة - لعبت دورا ثانويًا نسبيًا بالنسبة إلى إجراء حقيقة آخر أكثر مركزية بكثير في التوبة: الإجراء الذي بواسطته يعترف المذنب ذاته بخطاياها الخاصة.

[89] - ب -

إلى هذه الإجراءات «المتبصرة» يعود لفظًا الاعتراف واعتراف التوبة - المستعملان عادة في اللاتينية من القرن الثاني إلى القرن الرابع⁽⁵⁾، بدلالة معادلة. على أية حال، ما

(1) يعود سيبيريانوس في الرسالة السابعة والعشرين إلى مراسلة من لوسيانوس متعلّقة «بالذين سيكون وقع تفحص سلوكهم منذ خطئهم». لهذا التفحص تعود كذلك الرسالة السادسة والستون، 5: «نسلم لتفحص أقوالنا».

(2) م. ن، الرسالة الثلاثون، 6، موجّهة من كهنة روما إلى سيبيريانوس.

(3) م. ن، الرسالة الخامسة والخمسون، 23.

(4) م. ن، الرسالة الثلاثون، 5، موجّهة إلى سيبيريانوس.

(5) [«هذا الفعل الذي نطلق عليه عادة لفظًا يونانيًا، هو الأَكْسومولوجاز (اعتراف التوبة)»، ترجمة أنطوان أوجين جنود]، ترتوليانوس، في التوبة، IX، 2. اللفظ الذي كان موجودا من قبل عند

يشيران له تحديداً الواحد والآخر هو موضوع جدال. وفق المراجع المختارة، يلج بعض المؤرخين على وجود فعل محدّد سيعترف التائب من خلاله بما ارتكب من أخطاء⁽¹⁾؛ مؤرخون آخرون يشددون على أنّ هذه الألفاظ، وخاصة لفظ اعتراف التوبة، هي في الغالب طريقة للإشارة إلى مجموعة الأفعال التائبية الملزمة للمذنب⁽²⁾. يبدو أنه يمكن أن نميّز بالفعل ثلاثة عناصر.

1. كان يجب أن يتمّ أولاً إيداع الطلب. المذنب الذي كان يلتمس التوبة كان يُسرّ للأسقف أو للكهّان اللذين كان عليهما أن يمنحانها إيّاه، بإرادته في أن يصبح تائباً وبالأسباب التي كانت دفعته إلى ذلك. عرض مفصّل؟ لقد مرّ معنا بخصوص الارتدادات وممارسة الفحص، أنّ الأمر كان يجب أن يكون كذلك أحياناً. كان بالإمكان حتى الدّعوة إلى شهادات وإلى أنواع من التحقيقات: كيفية التعاطي هذه هي التي تنطبق عليها عبارة من نمط حقوقيّ نجدها عند القديس سيريانوس: عرض السبب لدى الأسقف⁽³⁾. [90] لكن، باستثناء هذه الظروف الخاصّة، مطلب التوبة كان يجب أن يكون أكثر سرية من ذلك بكثير. هل كان الأمر يتعلّق فقط باعتراف شفهيّ معبّر عنه بصيغ عامّة، بل ولعله بواسطة إلقاء مزمور التوبة لا غير⁽⁴⁾؟ يمكننا الاعتقاد أنّ عرضاً موجزاً كان ضرورياً للإشارة إلى طبيعة الخطأ وإتاحة تقدير جسامته ولعله لتحديد زمنه، الـ«زمن المناسب» الذي كان يجب أن يمضي قبل أن يقع التفكير في

القديس إيريناوس (ستّ مرّات في شكل شفوي في ضدّ الهرطقة)، يتردّد كثيراً عند القديس سيريانوس؛ نجده كذلك عند باسيانوس في نهاية القرن الرابع.

(1) كما عند أدمار الأليسي، مرسوم كليست، ص 440 وما بعدها.

(2) أريك أمان، مقال «توبة» في معجم اللاهوت الكاثوليكي، الجزء الثاني عشر (1933): تحت كلمة اعتراف التوبة كانت توضع «جملة الممارسات التائبية الإعدادية للتبريك الكهنوتي»؛ برنهارت بوشمان، التوبة الثانية، بون، (1940): «... كامل مركّب أفعال التوبة التي يجب أن يؤدّيها المذنب والكنيسة» [ص 419]. ذلك كان تأويل جوهانّاس مورينوس: «اعتراف التوبة هو تعبير خارجيّ عن التوبة» (الشرح التاريخي للانضباط في إدارة توبة السّر المقدّس، 1682).

(3) القديس سيريانوس، الرسالة الثانية والعشرون، 2. راجع جوزاف غروتس، تطوّر التعليم الخاصّ بالتوبة في الكنيسة الماقبل رومانية، ص 82.

(4) تلك هي إجماليا أطروحة أميل غولّار، «مقاطع من تاريخ التوبة في القرن الرابع»، المجلة الفصلية للدراسات الرومانية، الجزء السادس والثلاثون، 1928. راجع كذلك ما يقوله روجيه غريزون حول الممارسة التائبية في ميلانو في القرن الرابع، ضمن الكاهن عند القديس أمبرواز، ص 277 وما بعدها.

التبريك⁽¹⁾. حينها دون شك كان يمكن أن نقرر إن كان الخطأ يستحق اللجوء إلى التوبة، أو إذا كان يمكن أن يحصل على الغفران بطرق أقل صرامة. هذه الممارسة هي التي يعود إليها سيبريانوس على ما يبدو في المرتدين عندما يميز بين الذين عليهم أن «يعلنوا التوبة» لأنهم قاموا بالقربان المقدس أو وقعوا صكوك التوبة، والذين لم يفعلوا غير أن كانت لهم نية ذلك: هؤلاء عليهم «أن يعترفوا بألم وصراحة لكهنة الرب»⁽²⁾. [فيها] هي كذلك يفكر كاتب سيرة القديس أمبرواز، عندما يُثني على هذا الأخير للحلم الذي يصغي به إلى المذنبين: غالباً، و«من دون أن يُعلم أحداً»، عوض أن يلعب دور المدعي العام، كان يفضل البكاء مع المذنب على أخطائه ويتشفع لدى الله حتى يغفر له⁽³⁾. بين المذنب ومن كان يمنح التوبة كان ثمة مكان إذا لمحادثة خاصة - وهو ما لا يعني أنها كانت حدثت في كل مرة وبالضرورة. إجراء شفوي له بعض خصائص الاعتراف القضائي من حيث إن الأمر كان يتعلق بتقدير جسامة خطأ ما. من المؤكد أننا نقترّب هنا إلى حد ما من شكل الاعتراف الشفوي مثلما سنجده لاحقاً في قلب الطقوس التائبية وبصفته أحد عناصره الرئيسية. لكن مع هذا الفارق الأساسي وهو أن الاعتراف [91] الشفوي بالأخطاء هو هنا مجرد تمهيد للتوبة، وهو ليس حتى ضرورياً بإطلاق. وهو لا يمثل جزءاً مكوناً ولا أساسياً منها.

2. في الطرف الآخر من الإجراء التائب، عندما تحين لحظة التبريك، يبدو بوضوح أنه وقع فسخ المجال لمدة محدّدة بدقّة لاعتراف التوبة. ذلك هو على الأقل ما يظهر أن الكثير من مقاطع مراسلة القديس سيبريانوس تشير إليه، حيث يذكره لما هو ضروري لتبريك المرتدين، هو يشير بانتظام إلى السلسلة: فعل التوبة، إقامة توبة الاعتراف، وضع اليدين على الرأس للتبريك⁽⁴⁾. بعد أن يكون عاش حياة التائب

(1) [القديس سيبريانوس، الرسالة الرابعة، 4].

(2) القديس سيبريانوس، المرتدون، XXVII - XXVIII؛ حول المعنى الذي يجب إعطاؤه لهذا المقطع، راجع جوزاف غروتس، [ص 59].

(3) بوليئوس، حياة أمبرواز، [المدونة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 14، السلسلات 27 - 50].

(4) القديس سيبريانوس، الرسالة الخامسة عشر، 1: «قبل كل توبة، قبل الاعتراف بأكبر الأخطاء وأجسمها، قبل وضع اليدين للتبريك من قبل الأسقف ورجال الدين»، ترجمة شانوان بايار؛ الرسالة السادسة عشر، 2: «عندما يتعلق الأمر بأدنى الأخطاء، يعلن المذنبون توبتهم في الوقت المحدّد، ووفق نظام الانضباط يقع قبولهم للاعتراف، ثم بوضع أيدي الأسقف ورجال الدين على الرأس للتبريك، يدخلون في المناولة»، ترجمة شانوان بايار. راجع كذلك الرسالة الرابعة، 4، والرسالة السابعة عشر، 2.

خلال ما يكفي من الزمن، وقبل أن يكون وُضع اليدين قد وسم تبريكه، سيكون على المذنب إذا أن يقوم بتوبة الاعتراف. هل يتعلّق الأمر باعتراف شفوي بالأخطاء؟ لا يبدو الأمر كذلك. الحقّ أنّ القديس سيريانوس لا يقدّم معلومات عن هذه الفترة من الطقس التائب: على أكثر تقدير هو يذكر بخصوصها وبطريقة لا شكّ أنها رمزية جزئيًا، أنّ التائب على العتبة، يطرق الباب ويلتمس الدخول. لكنّ نصوصاً أخرى سابقة أو لاحقة، تمكّن من تكوين فكرة أدقّ عن اعتراف التوبة هذا.

في كتاب في الحياء، يصف ترتوليانوس بكيفية إيجابية، وقد أصبح مونتانيًا، المذنب الذي يحيا حتى النهاية حياته ككاتب دون أن يكون بورك إطلاقاً: إنه «واقف أمام الأبواب، يمثّل ذبوله مثلاً للآخرين؛ إنه يستدعي لغوئه دموع إخوانه»⁽⁵⁾. بالمقابل، يذكر [92] في صيغة نقدية، بالتائب الذي يقع اقتياده إلى الكنيسة لمباركته: إنه يرتدي المِشْح ويَتَشَح بالرماد؛ يلبس لباساً رثاً؛ نمسك بيده وندخله إلى الكنيسة؛ يركع علناً عند أقدام الأرامل والكهنة، يتشبّث بأهداب ثيابهم، يلثم آثار خطاهم؛ يقبّل رُكبتهم⁽⁶⁾. نحن هنا دون شكّ إزاء لمحة عن هذه المرحلة من توبة الاعتراف التي تكتمل بها حياة التائب وتسبق الرجوع إلى المناولة. إنه توصيف قد تفسّر عدائية ترتوليانوس المبالغة فيه. لكنّ هذه العدائية تتعلّق بظاهرة التبريك وليس بالحقارة التي عليها التائب. ونصوص أحدث بكثير لا تقدّم صورة مختلفة جدّاً عن هذه اللحظة التي يُدعى فيها المذنب قبل التبريك إلى الاعتراف علناً بخطئته. «تحت أنظار مدينة روما»، يقصّ القديس إيرونيموس بخصوص فايولا التي وقد طُلّقت، كانت تزوّجت ثانية قبل موت زوجها الأول، «أثناء الأيّام التي كانت سبقت عيد الفصح، كانت في صفوف التائبين، الأسقف والكهنة والشعب سيكون معها، وهي شعثناء الشعر، ممتقعة الوجه، متسخة اليدين والرأس مكسوّة بالرماد ومنحنية بإذعان [...]، صدرها المنكسر والوجه الذي كانت أغرت به زوجها الثاني كانت مزقتهما، كانت كشفت للجميع جرحها، وعلى جسدها الشاحب كانت روما تتأمل ندوبها وهي تذرف الدموع»⁽⁷⁾. بشكل أقلّ وضوحاً بكثير ودون استعمال لفظة اعتراف التوبة، يبدو أنّ القديس أمبرواز يعود إلى هذا الضرب من الطقس عندما يذكر بضرورة أن يتضرّع التائب إلى الله وإلى الكنيسة وبحضور الأتباع وفق الأشكال التي تذكّر بتضرّع

(5) ترتوليانوس، في الحياء، III، 5.

(6) م. ن، XIII، 7.

(7) القديس إيرونيموس، الرسالة السابعة والسبعون، 4 - 5.

العصور القديمة: «أترفض أن يكون شهود وأناس على علم يشاركونك صلاتك عندما يتعلق الأمر بتسكين روع إنسان وأنه يتوجب عليك أن تبحث عن الكثير من الناس وتتوسل إليهم ليتدخلوا، عندما يتوجب أن تتعلق برُكبتَي هذا الرجل، أن تلثم رجله، أن تقدّم له أبناءك الذين ما يزالون على جهل بالخطي، حتى يتوسلوا هم أيضا مغفرة أبيهم؟ [93] وترفض القيام بذلك في الكنيسة⁽¹⁾؟» أو كذلك عندما يذكر، تبعا لإنجيل لوقا، المرأة المذنبه التي كانت تقبل أقدام المسيح وكانت تمسحهما بشعرها: «ماذا يعني الشعر إن لم يكن يعني أن تعرف أنه يجب توسل المغفرة بانحناء كل عزة نفس يُظهرها أنزال هذا العالم: عليك أن تركز أنت ذاتك إلى الأرض باكيا؛ عليك وأنت جاثم أرضا أن تطلب الرحمة⁽²⁾».

3. لكن لفظي اعتراف التوبة أو التوبة لا يشيران فقط إلى هذه الفترة الختامية من التوبة. غالبا ما يتعلقان كذلك بالمسار التام للإجراء التائب. إنه بهذا المعنى كان القديس إيريناوس يتحدث عن امرأة كانت رجعت إلى الكنيسة بعدما اعتنقت أفكار العرفانيين وكانت قضت بقية أيامها في «تأدية اعتراف التوبة»، أو عن مارق كان تارة يعترف بأخطائه وطورا يقوم باعتراف التوبة⁽³⁾. يذكر ترتوليانوس وهو يفكر كذلك في الفعل التائي برمته بإقامة الله «لاعتراف التوبة ليعيد المذنب إلى النعمة»، وبملك بابل هذا الذي كان يؤدي اعتراف التوبة طيلة سبع سنوات كاملة⁽⁴⁾.

إذا كان يمكن أن نسمي التوبة بكاملها اعتراف توبة فلاّن العبارات العلنية والرسمية لفعل التوبة المطلوبة بشكل علني على وجه خاص وبكثافة ملحوظة جدا في اللحظات التي تسبق التبريك تشكّل كذلك جزءا من الفعل التائي طيلة الوقت الذي يجري فيه هذا الفعل. التوبة، وذلك واحد من وجوها الأساسية، يجب أن تشكّل ضربا من التبدّي، من «الاعتراف» المتجدّد الذي يثبت أننا ارتكبنا خطيئة، نعترف بأننا مذنبون وأننا نتوب عن ذلك. هو ذا المعنى الذي يعطيه ترتوليانوس في كتاب في التوبة لاعتراف التوبة من حيث هو بُعد دائم للتوبة في القرنين التاسع والعاشر. اعتراف التوبة، بالفعل، [94] لا يجب أن نباشره «في الضمير وحده»، «يجب أن ينفّذه فعل كذلك». هذا الفعل الذي ليس هو حلقة من التوبة بل هو ترجمتها الخارجية،

(1) القديس أمبرواز، في التوبة، II، x، (91).

(2) م. ن، II، VIII، (69).

(3) القديس إيريناوس، ضد البدع، [I، 6، 3؛ III، 4، 3].

(4) ترتوليانوس، في التوبة، XII.

وجهاها المرئي والبيّن، هو الذي يجب أن تُطبّق عليه كلمة اعتراف التوبة. وبهذا الفعل وقعت الإشارة إلى «منهاج»، إلى طريقة كيان وعيش، إلى نظام يشمل «العادة وطريقة العيش»: «يتوجّب النوم تحت الكيس والرماد، تغطية الجسد بأسمال قاتمة، تسليم النفس للحزن، تقويم الأعضاء المخطئة بعلاجات قاسية. [...] عادة ما يغذي التائب التوبة بالصوم، ينتحب، يبكي، يصرخ ليلا ونهارا باتجاه الربّ إلهه. يتمرّغ عند أقدام الكهنة. يجثو على ركبتيه أمام من هم أعزّاء على الله، يكلف كلّ الإخوة ليتشفّعوا له لينال عفوه. كلّ ذلك يقوم به اعتراف التوبة لإعطاء مصداقية للتوبة⁽¹⁾».

ضرورة القيام بالتوبة والوضع الذي تتشكّل فيه يستتبعان طيلة إجراءاتها هذه الأفعال التي هي أفعال اعتراف التوبة التي تُظهرها وتؤكّدها: نصوص أحدث بكثير من نصّي في التوبة أو في الحياء لترتوليانوس تُبيّن ذلك. وهي تلخّ على القيمة الإيجابية لهذه الممارسات. لا يتعلّق الأمر من خلال هذه الممارسات بأداء التوبة وحسب وإنما بإثباتها. كتب رجل دين من كنيسة روما إلى القديس سيريانوس بخصوص المرتدين: «حان الوقت بالنسبة إليهم للقيام بالتوبة (فعل التوبة)، لإبداء الألم الذي يحسّونه لكونهم زلّوا، فليُعبّروا عن حشمتهم وليُظهروا إذعانهم وليعلنوا تواضعهم⁽²⁾». القديس سيريانوس ذاته وهو ينادي المرتدين إلى التوبة، يدعوهم إلى هذه التظاهرات التي يجب أن تختلط فيها تأوهات الذين أذنبوا بدموع المؤمنين⁽³⁾. وفي نهاية القرن الرابع، ما زالت [95] ممارسة حياة التوبة توصف دائما بهذه الأفعال الهادفة إلى المعاناة والإثبات: نحيب ودموع فيما يقول القديس أمبرواز في مستهلّ في التوبة⁽⁴⁾؛ ويضيف بعد ذلك بقليل، نحيب ونواح ودموع، مؤكّدا أنّ الأمر يتعلّق هنا بتعبيرة طوعية، بضرب من الاعتراف الإرادي - لكن بمعنى الجهر بالعقيدة - اللذين يحاول المرتدون بواسطتهما البحث عن المغفرة للارتداد اللاإرادي الذي تمكّن التعذيب من إجبارهم عليه⁽⁵⁾. ويشير باسيانوس في الاستنهاض إلى أنّ الحياة الحقيقية

(1) ترتوليانوس، في التوبة، IX، 3 - 6.

(2) «[...] ليُبدى المرتدون الألم الذي يحسّونه لكونهم زلّوا، ليُعبّروا عن حشمتهم وليُظهروا إذعانهم وليعلنوا تواضعهم»، رسالة إلى سيريانوس، XXXVI، 3.

(3) «أُتوسّل إليكم يا إخوتي، اتّبعوا نصائحي، استفيدوا من العلاج الناجع. وخذوا دموعكم بدموعنا ونحيبكم بنحيبنا»، ترجمة القسّ تيبو، القديس سيريانوس، المرتدون، XXXII، 2.

(4) القديس أمبرواز، في التوبة، I، V، 22.

(5) «يعترفون بإيمانهم بالنحيب، يعترفون بالنواح، يعترفون بالدموع، يعترفون معبرين عن ذلك طوعيا وليس تحت الإكراه»، م، ن، I، v، 24.

للتوبة، تلك التي لا تنجز بكيفية صورية وحسب، تجد وسائلها في الجراب والرماد والصوم والأسى ومشاركة عدد كبير في الصلوات التي تتوسل مغفرة المذنب⁽¹⁾. المؤرخون الذين طعنوا في وجود طقس اعتراف توبة محدّد بين أفعال التوبة والتبريك، كانوا على خطأ ولا ريب، نظرا لشهادات مثل شهادات القديس سيريانوس. لكنهم لم يكونوا أخطأوا عندما شدّدوا على أنّ حياة التائب كلّها كان يجب أن تلعب كذلك دور اعتراف من خلال مختلف الالتزامات التي كانت خضعت لها. على التائب أن «يجهر» بتوبته. لا وجود لتوبة دون أفعال لها دور مضاعف في سنّ العقوبات التي يفرضها المرء على نفسه وفي إظهار حقيقة هذه التوبة. كان تروليانوس يستعمل عبارة ذات مغزى للإشارة إلى اعتراف التوبة هذا الذي كان ملازمًا للمسار التائب: إعلان الطوعي⁽²⁾.

نرى إذا أنّ مغفرة الأخطاء الجسيمة التي اقترفت بعد التعميد والعودة إلى مناوله من زلّوا لا يمكن الحصول عليهما دون مباشرة [96] مجموعة كاملة من إجراءات الحقيقة. إجراءات أكثر عددا وتعقيدا من تلك المقضيّ بها بخصوص التعميد. نطاقها متّسع بما أنها تمتدّ من الإفادات التي يمكن أن يقوم بها المذنب لحظة التماس التوبة حتى التعبيرات الكبرى عن التذلل والتضرّع اللذين يجريان عند عتبة الكنيسة قبل التبريك النهائي. كلّ هذه الإجراءات يمكن توزيعها على امتداد محاور مختلفة.

- محور الخاص والعموميّ: من جهة الخاص، يجب أن نضع السر الذي يريد من أذنب الاعتراف به للأسقف أو للكهان عندما يطلب منه أن يمنحه منزلة التائب؛ من الجهة العمومية، كلّ الأفعال يجب أن يُظهر بها المذنب للآخرين تحت الكيس والرماد، راکعًا، باكيا، متوسّلا أن نبتهل من أجله وطلّبا المؤمنين ورجال الدين والكهنة أن يبكوا وأن ينتحبوا معه. بهذا المعنى تكون التوبة طقسا عموميا وجماعيا.

- محور الشفويّ وغير الشفويّ: ثمة من جهة العرض الشفويّ بالضرورة والذي على التائب المقبل أن يقوم به لمن سيقبله في التوبة؛ ومن الجهة الأخرى، سلسلة الحركات والمواقف والبكاء والثياب والصراخ التي يُظهر بها من أذنب توبته. لعلّه يعلن ما هي خطيئته: لكن هذا الإعلان ذاته يشكّل جزءا من مجموعة عبارات كاملة يكون فيها الجسم برّمته هو العنصر الرئيسيّ.

(1) [«إلباس الجسد كيسا، تغطيته بالرماد، إفناؤه بالصوم، إرهاقه بالحزن ومساعدة الذات بصلوات الكثيرين»]، ترجمة شارل أبيتالون وميشيل لوتيان، باسيانوس، الاستنهاض، XXIV.

(2) [تروليانوس، في التوبة، X، 1].

- محور القضائي والدرامي: من جهة، يجب أن تبدأ التوبة بعرض الخطي حتى وإن كان عرضاً موجزاً، بعرض ما يميّزه وبالظروف التي يمكن أن تتغير من جسامته: وهكذا نستطيع أن نحدّد ما إذا كانت تجوز معه التوبة وكم على هذه الأخيرة أن تدوم قبل التبريك. لكن في الطرف الآخر توجد تظاهرات درامية ومكثّفة لا تخضع لأيّ حُسبان اقتصاد ولا تبحث عن الانقذار على أهمية الخطي المقترف بأدقّ شكل ممكن؛ بل على العكس من ذلك هي تخضع لمبدأ التشديد، يجب أن تكون كذلك قوية قدر الإمكان.

- محور الموضوعي والذاتي: من جهة، نجد تعيين الخطي على الأقل في عناصره الأساسية؛ من الجهة الأخرى، نجد ما يجب أن تُظهره الممارسات الكبرى لاعتراقات التوبة [97]، إنها لا تُظهر الخطأ بالذات في ما له من خصوصية بقدر ما تُظهر حالة التائب ذاته أو بالأحرى الحالات التي تتراكب فيه وتتقاطع وتتنافس. عليه أن يظهر بالفعل بصفته مذنباً، مغطّى رمزيا بقذارة الخطي وذنسه، منغمساً في حياة الخطيئة هذه التي هي سبيل الموت. لكن الشدّة البيّنة للأفعال التائبة هدفها كذلك هو التحقق من أنّه ينفصل بالفعل عن هذه الحياة وأنه يصرف عنها النظر؛ الدّموع التي يذرفها على خطيئته تطهّره منها؛ إنه يتطهّر بالأرجاس التي تكسوه؛ يبيّن بتدليله أنه يتعافى وأنه جدير بذلك التعافي⁽¹⁾. لا تبحث تظاهرات اعتراف التوبة إلى إظهار [الخطي] مثلما تمّ اقترافه حقاً: إنها تهدف إلى إبراز التائب ذاته وكما هو بكامل الوضوح: مذنب حقاً ولم يعد كذلك بالفعل حقاً.

يمكن القول إذا إنّ إجراءات الحقيقة في التوبة الكهنوتية للقرون الأولى تتمحور حول قطبين: الأوّل هو قطب الصياغة الشفوية والخاصّة - دوره هو تحديد الخطي مع تحديد الخصائص التي تمكّن من تقديره ومن تحديد الكيفية التي يمكن أن يُمنح له بها الغفران؛ القطب الآخر هو قطب التعبير الشامل والعلمي ودوره أن يُظهر في

(1) حول المعنى المضاعف للتظاهرة التائبة، راجع تروليانوس: «التوبة تعلو بركوع الإنسان أرضاً؛ باتّهامه هي تصفح عنه؛ بإدانتها هي تغفر له»، في التوبة، IX، 6؛ القديس سيريانوس: «نفس هذه الأعين التي أخطأت وهي تنظر إلى الأنصاب المدنّسة عليها أن تذرف الدّموع التي تُرضي الله، وتمحو جريمتها»، الرسالة الواحدة والثلاثون، 7؛ القديس إيرونيموس: «ما هي الخطايا التي قد لا تمحوها مثل هذه الدّموع؟ ما هي الأدران التي حتى وإن كانت عنيدة لا يغسلها مثل هذا النحيب؟»، الرسالة السابعة والسبعون، 4.

نفس الوقت، في الدرامية الأشد كثافة ممكنة، الكيان المذنب للتائب والحركة التي تعتقه من خطئه. بطبيعة الحال، يتعلّق الأمر ههنا بقطبين تتوزّع بينهما مختلف طرائق إظهار حقيقة المذنب وخطيئته في التوبة. إنهما ليسا مؤسستين مستقلّتين ولا هما ممارستين غريبتين بإطلاق الواحدة عن الأخرى؛ إنهما يتجاوران ويتداخلان وفي بعض الأحيان يختلطان: [98] كان ثمة تقشّفات سرية واعترافات توبة تتمّ على انفراد⁽¹⁾؛ لدينا كذلك شهادة أقوال علنية وشفوية بالأخطاء المقترفة من طرف هذا أو ذاك من أعضاء الجماعة⁽²⁾. ومع ذلك يظلّ بالإمكان التعرّف على مباشرة ضريبن من الممارسة وكيفيتين لإظهار الحقيقة: قول حقيقة الخطأ وإبراز الكيان الحقّ للمذنب. وبين هاتين الكيفيتين، التوزيع ليس متساويا: الإعلان الشفويّ عن الخطأ ليس مطلوبا البتّة إلّا عندما يتعلّق الأمر بتحديد التوبة وبفحص ما إذا كان يمكن قبول المذنب وما إذا كان يستحقّ أن يُغفر له. «قول الخطأ»، التحريك المتبادل للاعتراف والاختبار في العنصر الشفوي، مطالبة المذنب بـ«حقانية» ذنوبه ليست ضرورية إلّا قبيل الإجراء التائب، وبالتالي هي خارجة عنه بشكل ما. بالمقابل، البرهنة العلنية والحركية والجسدية والتعبيرية عمّن هو المذنب تشكّل جزءا داخليا من التوبة. إنها تشكّل بعدا جوهريا وثابتا منها. ليس للمذنب أن «يقول حقّا» عمّا فعل بقدر ما عليه أن «يفعل حقّا» بإظهار من هو.

ضرورة أن لا تتمّ الممارسة التائبية إلّا من خلال تظاهرات هدفها كشف حقيقة التائب بتمام الوضوح تطرح إشكالا: عندما نكون أذنبنا، لماذا يجب أن لا نتوب وحسب، أن لا نفرض على أنفسنا تشدّدات وتقشّفات وحسب، بل أن نُظهر ذلك وأن نُظهر كما نحن؟ لماذا يشكّل ظهور الحقيقة جزءا داخليا من الإجراء الذي يمكن من مغفرة الخطأ؟ لماذا يجب أن نبرز الحقيقة عندما نكون «فعلنا شرّا»، ليس حقيقة ما فعلنا وحسب بل حقيقة من نحن؟ الجواب بيّن: طالما أنّ الدين المسيحيّ انتظم في كنيسة مزوّدة ببنية جماعية قوية وبنظام مراتبيّ، [99] فإنّ أية مخالفة جسيمة لم تكن لتُغفر دون عدد معيّن من الاختبارات والضمانات. مثلما أنه لم يكن بالإمكان قبول

(1) عندما يتحدّث القديس سيريانوس عن الذين «فكّروا» مجرد تفكير في القدّاس فإنه يذكرهم بحتمية الاعتراف للكهّان ثم بحتمية القيام بـ«اعتراف توبة الضمير» (المرتدّون، XXVIII).

يبدو أنّ الأمر يتعلّق باعتراف وإظهار توبة موجهة مباشرة على انفراد وفي السرّ إلى الله.

(2) يُدين القديس ليونتيوس في منتصف القرن الخامس عادة القراءة العلنية لقائمة الأخطاء التي اقترفها الأتباع (الرسالة 168).

طالب التعميد دون امتحانه مسبقا بالنصرانية -اختبار النَّفس-، فإنه لا يمكن المغفرة لمن لم يُظهروا دون لبس توبتهم بانضباط وبممارسات تجري مجرى العقاب بالنسبة إلى الماضي ومجرى الالتزام بالنسبة إلى المستقبل. يجب أن يمارسوا إعلان ذواتهم. لكنّ الذي كان أشدّ إلغازاً من زاوية تاريخ تجربة الذات، هو الكيفية التي وقع بها تفكّر وتبرير ضرورة أن يقول المذنب الحقيقة -أو بالأحرى أن يتبدّى هو ذاته في الحقيقة- حتى يتسنى له الحصول على مغفرة أخطائه. هذه الضرورة وقع بالفعل تأكيدها باستمرار. لا غفران ما لم يكن ثمة اعتراف توبة، اعتراف المذنب بخطئه، تبدّ خارجي وصريح ومرئي لهذا الاعتراف: «من يعترف لإلهه ينجو من العبودية. [...] إنه ليس حرّاً وحسب بل هو حقّاني؛ لكنّ الحقّانية تكمن في الحرية والحرية في الاعتراف؛ من يعترف يُحلّ من ذنوبه على الفور»⁽¹⁾. والقديس يوحنا فم الذهب، في كلمة «أعلن غلطتك: ستمحق غلطتك»⁽²⁾. هذا المبدأ العام هو الذي تقوم عليه التفسيرات التي يقدمها القديس أمبرواز والقديس يوحنا فم الذهب بالتعاقب للعنة قابيل. رغم جسامته خطئه فإنه لم يكن غير قابل للغفران. عندما [سأله] الله ماذا فعل بأخيه، فما ذلك بطبيعة الحال أنه يجهل ما فعل، وإنما كان ذلك ليمنحه إمكانية أن يعترف. وما يجعل خطاه لا يُغتفر هو كونه أجاب: إنني لا أعرف. هنا يكمن مبدأ الإدانة الأبدية. أخطر من جريمة القتل كان الكذب الذي يقول عنه القديس أمبرواز إنه كان «رجساً»⁽³⁾. «اللاعرف» التي ينطقها القاتل، إنكار الحقيقة هي أجسم إساءة ممكنة من طرف المذنب: لا يمكن التكفير عنها. على النقيض من قابيل، يعترف داوود [100] تلقائياً بخطياه، وهو الذي كان حقّانياً، هو صورة التائب: الحقيقة التي يعلنها تنقذه⁽⁴⁾. وإذا لم يكن آدم وحواء قد أدينا في الأبدية فلأنهما هما أيضاً قد اعترفا؛ بل إنهما اعترفا مرتين بجريمتهما حسب يوحنا فم الذهب: شفهيّاً بإجابتهما لله؛ في حركاتهما وجسديهما بإخفاء عريهما⁽⁵⁾.

قبل تأسيس توبة السرّ المقدّس وتنظيم الاعتراف السّمعي، وضعت الكنيسة

(1) [القديس أمبرواز، الرسالة XXXVII، 44].

(2) القديس يوحنا فم الذهب، [العظة الثانية حول التوبة، 1].

(3) القديس أمبرواز، الفردوس، XIV، 71: «جريمة القتل أقلّ شناعة من... الرّجس». راجع كذلك

القديس يوحنا فم الذهب، العظة التاسعة عشر حول سفر التكوين.

(4) القديس أمبرواز، الدّفاع عن النبي داوود، [VIII، 36 - 39].

(5) القديس يوحنا فم الذهب، العظة السابعة عشر حول سفر التكوين.

المسيحية الخاصة الأساسية لإلزام من أذنب بقول الحقيقة بصفتها شرطاً لمغفرة ممكنة. قول المرء الحق بخصوص خطئه أو بالأحرى: إعلان حقيقة وضعه كمذنب هو أمر ضروري حتى يقع غفران الخطيئة المرتكبة. إظهار ما هو حق هو شرط لمحو ما هو حق. للتفكير بهذه العلاقة ولتفسير هذه الضرورة، لجأت المسيحية القديمة إلى الكثير من النماذج.

1. النموذج الطبيّ تمّ استعماله بوتيرة عالية: وقع تقديم الخطايا فيه بصفتها جراحاً أو كُلوماً، والتوبة بصفتها علاجاً. فضلاً عن أنه موضوع شائع بحيث إنه كان يمكنه الاعتماد على التقليد العبرانيّ للخطايا-الجرح كما على التصوّر اليونانيّ لأمراض النفس. فكرة تطبيب تائبٍ هي فكرة شائعة في الرعوية المسيحية منذ القرون الأولى⁽¹⁾، وستظلّ كذلك لاحقاً. غير أنه يجب أن نلاحظ فرقاً. عندما ستكون المؤسسة التائبية اتخذت شكل السرّ المقدّس الذي سيُعرّف به لها نهائياً في القرن الثاني عشر، فإنّ الكاهن من حيث إنه هو الذي بيده سلطة الغفران، هو الذي سيحتل مكان الطبيب. ضرورة الإقرار في شكل اعتراف فرديّ، سرّيّ [101] ومفصل بالأخطاء سيكون حينئذ مبرراً بالمبدأ القائل إنّ على كلّ مريض أن يكشف لمن يعالجه، العاهات التي يخفيها، الأوجاع التي يحسّ بها، الأمراض التي عاناها. إظهار من هو المذنب في حقيقته وإظهار خبايا نفسه يشكّل إذاً من وجهة النظر هذه ضرورة تقنية⁽²⁾. لكن في المسيحية الابتدائية، ليس الكاهن هو من يداوي الجراح. الطبيب الوحيد المُعترف به في التوبة هو المسيح، أي الله ذاته: «في ما يتعلّق بالخطيئة السّالفة، ثمّة من يقدر على مداواتها: إنه القادر على فعل كلّ شيء»⁽³⁾. لكن هل من الضروريّ أن يُطلع المذنبُ هذا الطبيب على جراحه ويكشف عن مواجهه المخفية؟ ما حاجتنا

(1) راجع على سبيل المثال، هرمس، الرّاعي، الرؤية 1، 1، 9 و 3، 1؛ الأمر IV، 1، 11؛ الأمر XII، 6، 2؛ المشابهة V، 7، 4؛ المشابهة VIII، 11، 3؛ المشابهة IX، 23، 5 و 28، 5؛ ترتوليانوس، في التوبة، VII، x، 12؛ القديس سبيريانوس، الرسالة الثلاثون، 7؛ XXXI؛ XXXVI؛ 7 و 15 - 7؛ المرتدّون [XXVIII]؛ القديس أمبرواز، شرح إنجيل لوقا، V، 2؛ X، 66؛ شرح نشيد الأنشاد 36، 14؛ الفردوس، XIV، 70. بالنسبة إلى في التوبة، راجع فهرست غريزون (المصادر المسيحية).

(2) ليس هو بطبيعة الحال التبرير الوحيد للاعتراف التائبٍ وإنما هو ما يُذكر باستمرار.

(3) هرمس، الرّاعي، التكليف IV، 1، 11.

إلى إعلام من يعرف كل شيء؟ ليس بمقدورنا حتى أن نخفي عنه الأخطاء التي أمكننا اقترافها في مكان القلب⁽¹⁾. هي ذي إذًا مفارقة هذه المداواة بالتوبة: مرادها هو أن نَظهر بواسطة اعتراف توبة بيّن وصارم، خطايا هي مع ذلك معلومة من قَبْل من يجب أن يُشفّيهَا. يجب أن نبسط أمامه في كل الأحوال ما لا يمكن البتة إخفاؤه عنه. الحقيقة الواجبة تجاهه، ليس بصفته ضرورة حتى يتمكن من ممارسة سلطانه واختيار العلاجات الملائمة، بل بصفته واجبا من جانب من يريد الشفاء. لا يتعلّق الأمر بالنسبة إلى المريض بجعل العلاج ممكنا بواسطة إخبار الطبيب، وإنما باستحقاق الشفاء الذي ثمنه الحقيقة.

2. اللجوء إلى النموذج الحقوقي، الشائع جدًا هو كذلك⁽²⁾، يكشف في العمق عن نفس المفارقة. عندما سيكون وقع تحديد توبة السرّ المقدّس بوضوح وجلاء بصفته محكمة يلعب فيها الكاهن دور القاضي (القاضي الذي يمثّل الله لكن أحكامه لها مفاعيلها في السّماء)، فإنّ اعتراف المذنب اعترافا دقيقا بالأخطاء التي اقترافها يصبح جزءا أساسيًا من الإجراء: إنه انطلاقا [102] منه -وتحت خطر أن تُبطل كذبة أو إغفال متعمّد سرّ القربان- سيكون بمقدور كاهن الاعتراف إعلان حكمه وتحديد التعويض الذي يجب القيام به. في المسيحية القديمة، لا يلعب الكاهن دور القاضي: علاقة التائب بالله علاقة مباشرة -وبالتالي هي علاقة بقاضٍ لن نعلّمه شيئا بما أنه يرى كل شيء⁽³⁾. ومع ذلك يجب أن نطلعه على الأخطاء المقترفة دون إخفاء أي شيء⁽⁴⁾. يعطي كتاب القرنين الثالث والرابع عدّة تبريرات لهذا الإلزام. أحدها تقليدي بالتّمام: ذلك أنّ الاعتراف التلقائي والصادق يرجّح موقف المتهم في ذهن القاضي⁽⁵⁾.

(1) هذا مبحث مكرور باستمرار كما في ترتوليانوس، في التوبة، X.

(2) هذا النموذج حاضر عند ترتوليانوس، وعلى نطاق واسع عند القدّيس أمبرواز وعند القدّيس أغسطينوس.

(3) [«من العبث أن تريدوا التحقّي عمّن لن تخدعوه بخصوص أي شيء»؛ ولا تخشون أي شيء بإفشاء ما تعرفون أنه معروف سلفا»]، ترجمة دوم ج. تيسوا، القدّيس أمبرواز، شرح إنجيل لوقا، VII، 225.

(4) «التوبة من أجل مغفرة الخطايا تابعة إذّا للاعتراف بالخطايا»، القدّيس أمبرواز، الرسالة السابعة والثلاثون، 45.

(5) «القاضي العلماني عندما يحاكم شخصا فإنه يتعاطف معه إذا اعترف»، القدّيس أمبرواز، في قابيل وهابيل، II، 9.

التبرير الآخر يستند إلى فكرة كون الشيطان سيكون في يوم ما متهم الإنسان أمام الله؛ سيكون هذا الأخير في موقف أكثر إيجابية لو سبق إبلاغ عدوه ولو تكلم قبله وبسط هو ذاته الجرائم التي يمكن أن يؤاخذ بها⁽¹⁾. فضلا عن ذلك، المسيح هو محامي الإنسان لدى الله وهو شفيعه لديه، لذلك، القاعدة التي نضعها هي أنه على المذنب أن يعهد له بقضيته معترفا له بخطايه⁽²⁾. وفي الأخير، حجة أخرى، لعلها الأشد غرابة بالنسبة إلينا: من يعترف بأخطائه لا يبرئ ذاته أمام الله وحسب، بل يبرئ الله ذاته ويبرر غضبه ضد ضعف البشر: إنكار المرء خطايه معناه إرادة تكذيب الله⁽³⁾.

3. لكن الحق يقال، هذان النموذجان - نموذج الطب ونموذج المحكمة - اللذان سيصبحان مهمّين جدًا فيما بعد [103] لتنظيم الاعتراف التائب وإعطائه شكله، لا يلعبان فيما يبدو، غير دور جانبي بالنسبة إلى واجب اعتراف التوبة. التزام التائب بالظهور في حقيقة وضع المذنب وفي صدقية توبته، يقوم بشكل أشد عمقا على العلاقة بالاستشهاد. ثمة سببان لتعلق التوبة بالاستشهاد. أولاً، الشهيد موعود بغفران خطايه: دمه المسفوك يغسل أخطاءه. وإذا كان يقبل أن يعلن مرة ثانية في العذابات هذا الإيمان الذي أعلنه مرة أولى في التعميد، فإن هذه العذابات ستمثل تعميدا ثانيا، له [نفس] مفاعيل مغفرة الأخطاء مثل التعميد الأول⁽⁴⁾. من ناحية أخرى، نجدة التوبة - هذا «التعميد الثاني» الآخر - التي لم تكن دون نقاشات حامية، مُنحت للذين كانوا زلّوا، اختاروا التخلي عن

(1) كذا الأمر عند القديس أمبرواز، في التوبة، II، VII، 53: «من يتهم نفسه لن يخشى أيّ اتّهام». راجع كذلك، الفردوس، XIV، 71.

(2) القديس أمبرواز، شرح إنجيل لوقا، VII، 225: «المسيح هو محامي الإنسان لدى الله وهو شفيعه، وعلى المذنب أن يعهد له بقضيته معترفا له بخطايه»؛ راجع كذلك القديس أغسطينوس، خطاب حول المزمور السادس والسّتين، 7.

(3) القديس أمبرواز، الدفاع عن النبي داوود، X، 53: «لكن إذا قلنا إننا لم نذنب فإننا نجعل الله كاذبا».

(4) يتحدث أوريجينوس عن «تعميد الاستشهاد» الذي قدّم في الاضطهاد (الحث على الاستشهاد، 30)؛ يقول في نفس النص (39) إنّ دم الشهيد يغسل الخطيئة. ترتوليانوس يتحدث عن الاستشهاد بصفته تعميدا ثانيا (التعميد، 16) أو عن تعميد آخر (في الحياء، 22). راجع حول هذا الموضوع إدوارد أوجان مالون، الاستشهاد والإيمان الرهباني بما هما تعميد ثانٍ، دوساليدورف، 1951.

تأكيد إيمانهم عوض تحمّل التعذيب: التوبة بالنسبة إليهم هي طريقة لإعادة تأكيد إيمانهم بمعاقة ذواتهم بالاستشهاد الذي كانوا أرادوا الهروب منه نتيجة ضعفهم. هذا الموضوع الذي ظهر عقب الاضطهادات الكبرى يمتدّ فيما بعد. تظهر التوبة إذاً بصفتها بديل الاستشهاد بالنسبة إلى الجيل الذي لم يعد يجد في هذا الخطر فرصة كذلك لإعلان إيمانه. «الشهداء قُتلوا»، ويتساءل القديس أغسطينوس «من هم أبناء من قُتلوا إن لم يكونوا نحن ذواتنا؟ وكيف نجونا نحن إن لم يكن بقولنا لله: لقد قطعتم روابطي، سأقدم لكم كقربان ضحية شكر؟»⁽¹⁾.

لكنّ الاستشهاد مثلما نعرف، هو سلوك حقيقة: إنه شهادة على الاعتقاد الذي نموت من أجله، إبراز [104] أنّ الحياة الدنيوية ليست غير موت، أما الموت فيمكن من الولوج إلى الحياة الحقيقية، وتلك شهادة على أنّ الحقيقة تمكّن من مواجهة المعاناة دون تراخ. الشهيد، وحتى دون أن يتكلّم، وبسلوكه ذاته، يُبرز بتمام الجلاء حقيقة، تمكّن بتخّطيم الحياة، من الحياة في ما بعد الموت. في الاقتصاد المعقّد لسلوك الاستشهاد تتأكّد الحقيقة في اعتقاد، تبرز في عيون الجميع بصفتها قوّة وتقلب قيم الحياة والموت. تُشكّل «اختباراً» بهذا المعنى الثلاثي وهو كونها تعبّر عن صدق اعتقاد إنسان ما، توصل القوّة الهائلة لما يعتقد فيه وتبدّد المظاهر الخداعة لهذا العالم لتُبرز حقيقة الآخرة. إذا كان اعتراف التوبة بهذه الأهمية في التوبة، إذا كان يتماها وإياها في الطقوس العلنية والرسميّة فذلك لأنّه على التائب أن يشهد كما الشهيد: التعبير عن توبته، إظهار القوّة التي يمنحها له إيمانه وإبراز كون هذا الجسد الذي يعذّبه ليس غير هباء وموت وأنّ الحياة الحقّ قائمة في مكان آخر. بإعادة الاستشهاد الذي لم تكن له الشجاعة (أو الفرصة) لتحملّه، يضع التائب نفسه على عتبة موت يختبئ تحت مظاهر الحياة الخادعة، وحياة حقيقية مندورة للموت. هذه العتبة هي عتبة الهداية أو الاهتداء عندما تعود النفس على ذاتها بالتّمام، تقلب كلّ قيمها وتتغيّر

(1) القديس أغسطينوس، خطاب حول الجزء الثاني من المزمور 101، 3. سيقول القديس غريغوريوس لاحقاً: «مع أننا لم نعد معرّضين للاضطهادات، ما زال بإمكاننا أن نجد في السّلم جدارة الاستشهاد؛ لأننا إذا لم نعد نحني أعناقنا تحت سيف الجلاّدين، فإننا نحمل السيف الروحاني في أنفسنا»، العظة حول الإنجيل، III، 4، (المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 76، السلسلة 1089).

كلياً. اعتراف التوبة بصفته إبرازاً من طرف التائب ذاته لهذا الموت الذي كانته حياته ولهذه الحياة التي سيصل إليها بواسطة الموت، يمثّل التعبير التأسيلية والمثالية، إنه اختبار هدايته.

يمكن القول إنه في الممارسة القديمة للتوبة، نصيب الـ«اعتراف» منتشر وأساسي في نفس الوقت. منتشر لأنّ الأمر لا يتعلّق بطقس محدّد ومركّز في كامل الإجراء، حتى وإن كان الإعلان الشفوي عن الخطي مطلوباً في بعض الأحيان دون شك (كذلك عندما تتوسّل من الأسقف منزلة النائب). وهو أساسي لأنّ الأمر يتعلّق ببعد ثابت في الممارسة التائبية. على هذه الأخيرة، طيلة مسارها، أن تبرز الحقيقة. فيما بعد، في توبة القرون الوسطى، سيتخذ الاعتراف شكل «قول الحق» الذي سيكون إحصاءاً للخطايا المقترفة: هنا، [105] التوبة بكاملها هي التي يجب أن تمثّل «قول الحق» - أو بالأحرى، «الفعل الحق»، بما أنّ دور الإعلان فيها مقتصر بشكل خاص على الحركات والسلوكات وكيفيات العيش: القيام الحق بالهداية - التوبة، إماتة الشهوات، الانبعاث للحياة الحق. لكنّ هذا «الفعل الحق» الأساسي للتوبة ليس من دوره أن يعيد تشكيل الأخطاء المرتكبة عن طريق الذاكرة. إنه لا يبحث عن إقامة هوية الذات ولا عن تحديد مسؤوليتها، إنه لا يمثّل صيغة معرفة للذات ولماضيها، وإنما بالأحرى إبراز قطيعة: قطيعة للزمن، عُدولاً عن العالم، قلباً للحياة وللموت. يقول القديس أمبرواز إنه على التائب أن يكون مثل ذلك الشاب الذي يعود إلى منزله بعد غياب طويل؛ تحضر أمامه التي كان أحبّها وتقول له: ها أنا ذا، أنا موجودة. ويجيبها: لكنني أنا لست موجوداً. سيأتي يوم ما في تاريخ الممارسة التائبية حيث سيكون على المذنب أن يتقدّم للكاهن وأن يفصل له أخطأه شفويّاً: أنا موجود. لكن في شكلها الابتدائي، التوبة التي هي في نفس الوقت ممارسة وإظهار، قتل شهوات وحقّانية، هي طريقة لتأكيد أنّ الأنا غير موجود بصفته أنا. طقوس اعتراف التوبة تؤمّن كسر الهوية.

[فنّ الضنون]

الوجهة الروحانية، اختبار الذات لذاتها، مراقبة الذات مراقبة يقظة لأفعالها وأفكارها، العرض الذي تقدّمه للغير، طلب النصائح من مرشد وقبول قواعد السلوك التي يقترحها: كلّ هذا هو تقليد قديم جدّاً. الكتاب المسيحيون لم يُخفوا هذه الأسبقية ولم ينكروا القرابة بين هذه الممارسات والارتياضات التي كانوا هم ذواتهم من أمر بها. القديس يوحنا فم الذهب يطالب بفحص الضمير بالرجوع إلى مثال الفلاسفة اليونانيين الوثنيين مستشهداً بفيثاغورس⁽¹⁾. وجيز أبيقراتوس أمكن استنساخه من طرف القديس نيل وكأنّ الأمر كان يتعلّق بنصّ مسيحيّ تقدّم قاعدة وجود قادرة على تشكيل نفس الأتباع وقيادتهم إلى الخلاص بأفضل طريقة. من معلّمي السلوك في العصور القديمة إلى مرشدي الحياة النسكية - المسمّاة فضلاً عن ذلك حياة فلسفية - ثمة بعض التواصل. ومع ذلك لا يجب إهمال الفروق.

غطّت ممارسة إدارة الحياة عند اليونانيين والرومانيين نطاقاً واسعاً بما فيه الكفاية لإجراءات مختلفة. نجد هذه الممارسة في شكل علاقات متقطّعة وظرفية: أنتيفون السفسطائي كان يدير محلاً للاستشارات حيث كان يبيع وصايا سلوك لمن كانوا في حاجة إليها حتى يقدروا على مواجهة وضعيات صعبة⁽²⁾؛ [107] والأطباء كانوا يستجيبون لطلب من كانوا يقصدونهم ليس من أجل الأمراض الجسدية وحسب وإنما من أجل أمراض أخلاقية: الحميات التي كانوا يوصون بها كانت بنفس القدر طرائق وقائية أو وصفات حفظ صحّة، قواعد حياة كان عليها أن تؤمّن التحكّم بالانفعالات، تحكّم الذات بذاتها، اقتصاد المتع، العلاقات المنصّفة مع الغير⁽³⁾. لكن

(1) ليس من دون بعض الاحتقار: «انظر النملة أيها الكسول ! لاحظ عاداتها وكن حكيماً» (المثال، 6)، القديس يحيى فم الذهب، العظة السابعة عشر حول إنجيل متى، 7 (المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 57، السلسلة 263).

(2) راجع جون هاني، «مقدّمة»، في بلوتارخوس، تأسية لأبولونيوس، باريس 1972.

(3) «يجب أن تُرجع للأخريين وليس لأنفسنا تمييز أمراض النفس؛ لا يجب أن نفوّض كلّ من

كان يمكن أن تكون العيادات كذلك عربون صداقة ولطف، دون أجر: محادثات، تبادل مراسلات، تحرير رسالة موجزة باسم صديق في حالة ضيق. أشكال الإرشاد هذه كانت تستجيب بعامةً لوضعية محدّدة: انقلاب ظهر المِجَنِّ والمنفى والتأبين كان يمكنها أن تكون هي سببها، لكن كان يمكن أن يكون السبب كذلك أزمة، مرحلة صعبة، لحظة شكّ. لقد كانت تلك حالة سرنوس وهو يعرض حالته على سينيكا طالبا عون تشخيصه ونصائحه⁽¹⁾. كان يشعر بأنه لم يعد بإمكانه التقدّم على طريق الحكمة الرواقية؛ حركات متقابلة تهزّ نفسه، ليس إلى حدّ أن تثير فيها زوبعة، لكن بقوة كبيرة تسبّب له «ما يشبه دوار البحر»⁽²⁾.

لكن كانت توجد كذلك أشكال من الإرشاد أكثر استمرارية وأكثر مأسسة: كانت رائجة خاصّة في مدارس الفلسفة. هناك كان يتمّ إكمال انضباط الحياة الجماعية الذي كان مفروضا على كلّ واحد، بعلاقات مفردة أكثر. كان فيها المعلّم مرشداً دائماً بالنسبة إلى التلميذ: في نفس الوقت كان يعلمه الحقيقة تدريجيّاً، كان يعينه على التقدّم على طريق الفضيلة والتحكّم بالذات وسكينة النفس، كان يختبر تقدّمه وكان يقدر له يومياً نصائح متعلّقة بالحياة. هكذا كانت تنتظم عند الأبيقوريين [108] محادثات فردية، كانت قاعدة صراحة مفروضة على أعضاء المدرسة، تحت كلّ واحد على كشف نفسه وعلى ألاّ يخفي شيئاً حتى يقع التمكن من إرشاده بشكل ناجع، وحدهم المعلّمون الأكثر حكمة كان بإمكانهم الاضطلاع بهذا الإرشاد الفردي للتلاميذ، بينما كانت للآخرين المسؤولية الجماعية لمجموعة⁽³⁾.

كان الإرشاد يلجأ إلى مجموعة كاملة من التمرينات المتنوعة حتى يمارس⁽⁴⁾. واحدة من أهمّ هذه التمرينات هي محاسبة النفس. وهي تمثّل منذ الفيثاغوريين بصفقتها عنصراً رئيسيّاً وسط عدد كبير من قواعد الحياة. لكنّها لم تتخذ دائماً نفس الشكل،

هَبْ ودَبْ رقباء عليها [...] يجب أن نستعين بالآخرين: ليلاحظوا وليعبئوا لنا انحرافاتنا»، جالينوس، رسالة في انفعالات النفس، VI، 23.

(1) «سأقول لك ما أحسّ: ستجد اسم المرض [...] وهكذا أترجّاك إن كنت تعرف علاجاً...»، ترجمة رونييه والتزّ، سينيكا، سكينة النفس، I، 4 و 18.

(2) «ليست عاصفة بل غثيان»، نفسه.

(3) راجع، إلستروت هادو، سينيكا والإرث اليوناني الروماني في إرشاد النفس، برلين، 1969، ص 64 وما بعدها.

(4) راجع بخصوص هذه الممارسات المتعدّدة، بول رابوف، قيادة النفس. المناهج والممارسات في العصور القديمة، مونيخ، 1954.

لم تتعلّق دائماً بنفس المواضيع ولم نكن ننتظر منها دائماً نفس المفاعيل⁽¹⁾. نعرف القليل من الأشياء حول الفحص الفيثاغوريّ خارج الأبيات الشهيرة في الإصغاء إلى النشيد، التي من بينها البيتان الأوّلان فقط قد كانا يمثلان التقليد الأقدم: «لا تسمح بتسلل النعاس النَّاعم إلى جفّينك قبل أن تكون نفحّصت كلّ فعل من الأفعال التي قمت بها في نهارك⁽²⁾». فضلاً عن دوره الاختباريّ بالنسبة إلى التطوّر الأخلاقي، لعلّ هذا الفحص كان واحداً من تمارين الاستذكار التي كانت محلّ عناية الفيثاغوريين؛ كان كذلك يجري دون شكّ مجرى طقس تطهيريّ لاستجلاب الأحلام المواتية وإعداد نوم ترى فيه المدرسة تجسيدا مسبقاً للموت⁽³⁾.

في التطوّر الكبير للفلسفة الهلنستية بصفقتها إرشاداً للنفس، تلعب محاسبة النّفس دوراً بالغ الأهمية. إنها تمثّل فيه ضرباً من المحوّل: مبادلة بين المُسترشّد والمرشد، مفصّلة بين الفترة [109] التي كان يقع فيها إرشادنا واللحظة التي لن نكون فيها كذلك. إنه بالفحص يمكن للتلميذ أو المستشير أن يتهيّأ ليكشف لمرشده حالة نفسه حتى يتسنى لهذا الأخير إصدار حكم وتحديد العلاج المناسب. هكذا يبدأ فحص سرنوس عند مجيئه طالباً عون سينيكا: «يعسر عليّ أن أخبرك إجمالاً من أن أخبرك بالتفصيل بهذه العاهة التي هي عاهة نفسي [...]». سأخبرك بالعوارض التي أحسّ بها: إليك تعود تسمية المرض⁽⁴⁾. إنه بالفحص كذلك يمكن للمسترشّد أن يقدّر هو ذاته الطريقة التي تؤثر بها آراء مرشده على نفسه وتمكّنه من التحسّن؛ إنه بالفحص يتسنى له أن يراقب بشكل دائم ما إذا كان يتّبع هذه الآراء كما ينبغي وما إذا كان قادراً كذلك على كسب استقلالته. إنه الفحص مرّة أخرى هو الذي يمكن بمجرّد انتهاء زمن الإرشاد، من مواصلة المفاعيل ومن ممارسة المرء نشاط إرشاد مستمرّ على نفسه هو. هذا الدّور الرباعيّ للفحص بصفته انفتاح النفس للآخر، استبطان قواعد الإرشاد، اختبار نجاحها وممارسة ضبط النفس عندما يكون وقع اكتساب

(1) على سبيل المثال: النقاش بين الرواقيين والأبيقوريين حول مشكل معرفة ما إذا كان يجب التفكير في المصائب التي يمكن أن تحدث (استباق المكاره) حتى نتفكّر بالكيفية التي قد نواجهها بها.

(2) الأبيات التالية قد تكون أحدث: «ابدأ بالفعل الأوّل لتستعرضها جميعاً. وبعد ذلك إذا وجدت أنّك اقترفت أخطاءً، أنّب نفسك؛ لكن إذا وجدت أنّك تصرّفت جيّداً، اغتبط».

(3) حول القيمة الاستذكارية لهذه الممارسة وحول معناها بصفقتها إعداداً للنوم وللحلم، راجع هرمان جيجر، «محاسبة النّفس في الأديان الغير مسيحية وقبل مسيحية»، القوة الفاعلة، الجزء الرابع، 1959، صص 191 - 194.

(4) سينيكا، سكيّنة النّفس، I، 4.

الاستقلالية، يظهر بوضوح في الرسالة التي خصصها جالينوس لانفعالات النفس: «يجب أن نعهد التبصر بالانفعالات إلى الآخرين وليس إلى ذاتنا؛ بعد ذلك لا يجب أن ننصب كل من هب ودب رقباء عليها، بل يراقبها شيوخ تمّ بالإجماع اعتبارهم حكماء، خبرناهم نحن ذاتنا في مناسبات عدّة، بصفتهم خالين من هذه الأمراض [...]». يجب أن نفكر في ذلك كل يوم، الكثير من المرات قدر المستطاع، على الأقل منذ الفجر، قبل مباشرة أفعالنا، وفي المساء قبل النوم. أمّا أنا، فقد تعودت أن أتأمل أولاً ثم أن أقرأ بصوت عالٍ، مرتين في اليوم، الآراء التي وصلتنا مثل آراء فيثاغورس، إذ لا يكفي الحصول على سكينة النفس وإنما القيام كذلك بمعالجة التّهم والمجون [...]». وسط من هم مرشدو أنفسهم، يجب الاستنجاد بالآخرين: ليراقبوا وليشيروا إلى انحرافاتنا؛ لاحقاً، لنراقب أنفسنا دون مُربٍّ⁽¹⁾.

[110] في دور المحوّل والمفصّلة هذا، يقع توجيه محاسبة النفس نحو هدف، وتطرح هذه المحاسبة سؤالاً بشكل مميز: ضبط النفس. إذا كان المسترشد يحاسب ذاته، إذا كان يقوم كلّ واحد من نقاط ضعفه، فذلك من أجل أن يقدر يوماً ما على أن يصير سيّد ذاته بشكل كامل وأن لا يلجأ في حالة الضيق إلى معونة شخص آخر. غائبة محاسبة النفس هذه تُظهرها بوضوح مقارنة نصّين ينتميان كليهما إلى الممارسة الرواقية: يبيّن أولهما ما يمكن أن تكونه المحاسبة داخل علاقة إرشاد، ويبيّن الثاني ما تكونه هذه المحاسبة عند من وصل إلى الاستقلالية الفلسفية.

يتعلّق الأمر أولاً برسالة سرنوس إلى سينيكا. متقدّماً رويداً رويداً في الفلسفة الرواقية، يطلب سرنوس عون الفيلسوف في لحظة يشعر فيها بما يشبه الضيق: الإحساس بأنه لم يعد يتقدّم، الخوف من أن يكون التعلّق بما هو شرّ وبما هو خير قد تنزّل بكيفية نهائية، الإحساس بأنه تجمّد في وضعية ليست هي الانعتاق بإطلاق وليست هي العبودية بإطلاق. بإيجاز، ليس هو مريض وليس هو في صحّة جيّدة⁽²⁾. إذاً، الفحص الذي يزاوله سرنوس حتى يتمكن سينيكا من التدخّل والتشخيص واقتراح العلاجات، يتمثّل في إقامة ضرب من حصيلة للقوى: أيّتها تُحقّق سكون النفس وسكيتها واستقلاليتها؟ أيّتها على العكس من ذلك تعرضها للاضطراب الخارجي وتضعها تحت رحمة ما لا ينتمي إليها؟ يتعلّق الفحص تبعاً بمشكل الثروة، بالواجبات العمومية وبالانشغال بالمجد بعد الموت. يميّز الفحص بين هذه النقاط

(1) جالينوس، رسالة في انفعالات النفس، VI، 22 - 24.

(2) «لا هو مريض ولا هو معافى»، سينيكا، سكينة النفس، I، 2.

الثالث: من جهة، ما يخصّ قدرة النفس على الاكتفاء بما هو تحت تصرّفها (العدد الكافي من خدم المنزل، غذاء بسيط، أثاث موروث)، قدرتها على الاضطلاع تدقيقا بما هو واجب الإنسان العمومي (خدمة الأصدقاء والمواطنين والإنسانية)، قدرتها على أن تضع في الحسبان الأشياء الواقعية والحاضرة عندما نتكلّم؛ لكن من الجهة الأخرى، ثمة المتعة التي يشعر بها المرء عند مشهد الترف المعروض، الحماسة التي تهزّه [111] أحيانا، الكلام الذي يتورّم وكأنه يريد بشكل خاص أن تتحدّث عن صاحبه الأجيال اللاحقة.

فخصّ سرنوس لا يتناول إذاً لا أفعالا محدّدة ولا ماضيا بعيدا نسبيا، لا يتعلّق لا بتحديد قائمة لما تمّ فعله خيرا أو شرا، ولا بإحصاء الأخطاء المقرّفة للتوبة عنها. نظرّ الوعي موجّه نحو الحاضر، حاضرا منظورا إليه بصفته «حالة»⁽¹⁾، الحركة التي تدفعه إمّا إلى البقاء في بيته راضيا بما قُسم له، وإمّا أن يركض إلى الميدان وأن يتحدّث فيه بصوت لم يعد مستقلا بنفسه. لكنّ الفحص لا يحاول البحث عن أسباب هذه الحالة: إنه لا يغوص باتجاه جذور الشرّ المخفية، إنه يحاول استعادته مثلما يمثل أمام الوعي، في شكل إشباكات يشعر بها أو حركات يحسّها داخله. التكرار المنهجيّ لكلمة السّكينة له دلّالته: إنه الشعور الذي تحسّه النفس بخصوص ما تفعله أو بخصوص ما ترى أنه هو الذي يمثل الموضوع المخصوص للفحص. إنه يمثل بالفعل الكيفية التي تظهر بها للنفس الحركات التي ترتبها - والتي هي في الحالة الخاصة لسرنوس تجذب الوعي في نفس الآن في اتجاهين متقابلين، مثبّته إيّاه على طريق التقدّم ومقلقلة إيّاه حدّ الغثيان. وهكذا نحصل على قائمة بـ «أعطاب» النفس من خلال وعيها الدائم بذاتها.

يقترح سينيكا في الكتاب الثالث من في الغضب مثال نوع آخر من الفحص: هو الذي يمارسه كلّ مساء قبل التّوم عند انطفاء كلّ الأضواء. يتعلّق الأمر هذه المرّة باستقصاء ما تمّ في اليوم وذلك بالـ «تحرّي» في كامل مساره. إنه يستعيد أفعاله وأقواله ويسبرها: يتذكّر أنه أضاع وقته في إرادة تعليم الجهولة، أو أنه وقد أراد استرجاع واحد من أقربائه، حدّثه بكثير من الحيوية بحيث إنّه انجرح عوض أن ينصلح. ههنا فحص استرداديّ بوضوح: إنه موجّه نحو الأفعال المحدّدة [112] وهدفه من «التقويم»⁽²⁾، هو فصل تلك التي كانت سيئة عن التي كانت جيّدة. وهكذا على كلّ فعل أن يتلقّى

(1) [«غير أنها الوضعية التي غالبا ما أفاجئ فيها ذاتي»، ترجمة رونييه والتر]، نفسه.

(2) «متابعة الأفعال والأقوال»، سينيكا، في الغضب، III، 36.

«نصيبه من المدح والذم». النموذج القضائي حاضر هنا (ولم يعد النموذج الطبي)، والكلمات تقول ذلك دون لبس: أحقق في طباعهم؛ وأسترشد عن أشخاصهم. لكن يجب أن نلاحظ أن هذا الاستقصاء لا يؤدي إلى إدانة وإلى عقوبة. لا معاقبة ولا حتى ندامة. وبالتالي لا خشية ولا رغبة في أن تخفي الذات عن ذاتها أي شيء. لأن من يتفحص ذاته يقول فقط: «أعفو عنك الآن»؛ «أحرص على أن لا تعيد الكرة». ذلك أن النموذج لعله إداري أكثر منه قضائي: الصورة الكامنة في النص لا تجعلنا نفكر في محكمة بقدر ما نفكر في تفقد. نتحرى، نتفحص، نكشف، نستأنف التدابير⁽¹⁾.

لكن المثالين اللذين يسوقهما سينيكا يشيران بوضوح إلى الأفعال التي يجب أن نؤاخذ بها أنفسنا: إرادة تعليم أشخاص لم يكونوا قادرين على الإصغاء، جرح من كنّا نودّ إصلاحه. إذا لم نصل إلى الهدف الذي كنّا نعتزم بلوغه. وفق مبدأ مميز لهذه الرواقية، يمكن أن نخصّ فعلاً ونعلن أنه جيد أو سيء تبعاً للغايات أو الأهداف⁽²⁾. وبسبب تجاهله لمبادئ الفعل العقلانية - لا جدوى تعليم الذين لم يتمكنوا من تعلم أي شيء على الإطلاق؛ أو كذلك: ضرورة أن نأخذ في الحسبان عندما نتحدث، قدرة المحاور على تلقي الحقيقة - ارتكب سينيكا «أخطاء» بالنظر إلى الأهداف التي كان يسعى إليها. وبالتالي الكثير من «الأغلاط»⁽³⁾. ودور الفحص هو إتاحة تصويبها بالنسبة إلى المستقبل، وذلك بإبراز قواعد السلوك التي تمّ تجاهلها. لا يتعلّق الأمر بمؤاخذة المرء نفسه عمّا فعل، وإنما بتشكيل خطاطات تصرّف عقلائي بالنسبة إلى المناسبات المقبلة، وتركيز استقلالته بحيث تتطابق [113] ونظام العالم، وذلك بتحريك مبادئ العقل الكلي. يمكن القول إنّ فحص كتاب في الغضب، رغم كونه استردادياً ومركّزاً على الأخطاء الماضية، فإنّ له وظيفة «برمجة»: التعرف من خلال «الأغلاط» والأهداف الخائبة، على القواعد التي ستسمح بتأمين التحكم بالأفعال التي نقوم بها، وبالتالي تحكم الذات بذاتها.

هذه الممارسات لم يقع قبولها على الفور في المسيحية. بالكاد نلاحظ تحديد الإلزام وقواعد محاسبة النفس أو تطوير تقنيات إرشاد الأنفس قبل القرن الرابع⁽⁴⁾.

(1) نجد [في الغضب، III] عبارات مثل: تحرّي ما تمّ في اليوم، المراقبة، إعادة تقويم الأفعال، استقصاء ما تمّ كامل اليوم.

(2) راجع أبيكتاتوس.

(3) سينيكا، في الغضب، III، 36.

(4) راجع مقال جون كلودغي، «محاسبة النفس (عند آباء الكنيسة)» ضمن قاموس الروحانية، الجزء الرابع.

موضوعات الفلسفة القديمة أشبعت الفكر المسيحي قبل أن تدخل فيه التدابير الخاصة بالحياة الفلسفية.

من الأكيد أنه منذ القرنين الثاني والثالث، كثيرة هي التّصوص التي تؤكد على أهمية معرفة الذات لذاتها أو التفكير بالأفعال التي يجب القيام بها أو بتلك التي تمّ اقتراحها. يذكر إكليمندس الإسكندري في بداية الكتاب الثالث من المربّي، بأنّ «أكبر معرفة هي معرفة الذات لذاتها (معرفة الذات بما يخصّها)». لكنّ الأمر لا يتعلّق ههنا باستقصاء الذات لذاتها، باسترجاع الماضي أو بإعادة تفعيل أخطاء في الذاكرة أمكن للمرء أن يصبح مذنباً بارتكابها. يتعلّق الأمر بالتعرّف في الذات على العنصر الذي به يمكن أن نعرف الله، الذي مرشده هو الله، الذي يمكن بالتالي أن يقود إلى الله، والذي يفصله الإنسان عن العالم الخارجي وعن زخارفه المادّية، يكسوه بجمال محض يجعله شبيهاً بالله ذاته⁽¹⁾. معرفة الذات لا هي هنا بأيّ حال من الأحوال محاسبة للنفس ولا هي غوص الذات في أعماق ذاتها، يتعلّق الأمر بعروج باتجاه الله انطلاقاً من هيئة النفس التي يمكن أن تصعد باتجاهه. وفق عقلية مغايرة تماماً، يوصي القديس هيلير [114] المسيحيّ بالتفكير ملياً في أفعاله⁽²⁾، لكنه كان يفكر خاصّة في لحظة تمكّن من عدم الانخراط باستخفاف في فعل ما، التحسّب لمخاطره وعدم القيام به إلّا عندما يكون بلغ نضجه الضروريّ؛ وبالتالي هو تفكير مستقبليّ مطابق تماماً لما كانت توجهه الفلسفة السائدة وبالأخصّ ما يوجبه الرواقيون⁽³⁾، لكنه لا يتّخذ شكل محاسبة الذات لذاتها محاسبة مطلقة.

بالإمكان قول نفس الشيء بخصوص الإرشاد. موضوع الرّاعي الذي يجب أن يقود في نفس الوقت القطيع وكل واحدة من الشياه باتجاه مراعي الخلاص، هو موضوع حاضر في أقدم الأشكال المسيحية. لكنه لا يتطابق مع فكرة «إرشاد» قد يضطلع بحياة فرد، قد يقودها خطوة خطوة، قد يُلزمها بنظام مخصوص، قد يقدّم لها نصائح سلوك يوميّ، قد يكون على علم دائم بما تحرزه من تقدّم وقد يطالبها بإذعان

(1) إكليمندس الإسكندري، المربّي، I، III، I. يستند هذا المقطع إلى المبحث الأفلاطوني حول أجزاء النفس الثلاثة التي أولّها هو الجزء العاقل، وهو الإنسان الباطنيّ الذي يقوده الله.

(2) القديس هيلير، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء التاسع، السلسلة 556 أ - ب. راجع كذلك في نفس الاتجاه: القديس أمبرواز، الدّفاع عن النّبّي داوود، العرض الثامن عشر بعد المائة، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء الخامس عشر، السلسلة 1308 ج.

(3) راجع أيبكتاتوس.

مستمر ولا خلل فيه. حول هذه النقطة ثمة نصّ ذو مغزى لإكليمندس الإسكندري⁽¹⁾: يؤكد فيه بالنسبة إلى من هو غنيّ وقادر (وبالتالي بالنسبة إلى من دخوله إلى الجنة صعب بوجه خاصّ) على ضرورة أن يكون إلى جانبه شخص يساعده، ويستعمل إكليمندس الاستعارات التقليدية في الإرشاد («ربّان»، «معلّم رياضة»); هذا المرشد سيتحدّث بصراحة وقسوة، يجب الإصغاء إليه بمزيد من الخشية والاحترام. لكنّ عملية التّصحّح هذه ليست غير جانب من دَوْر أشدّ تعقيداً، حيث على من «يُرشد» أن يصليّ ويصوم ويقوم الليل ويخضع إلى ضروب من التّقشّف لصالح من هو مكلف بإرشاده. وهكذا يكون هو بين يدي الله شفيّعاً وممثّله وكفيله مثلما هو بجوار المذنب ملاك أرسله الرب. يتعلّق الأمر هنا باستبدال أو على الأقلّ بمشاركة قربانية تتخطى تقية الإرشاد إلى حدّ بعيد. المثل الذي يسوقه إكليمندس يؤكّد ذلك: نرى فيه الحواريّ [115] يوحنا يعمّد شاباً، ثمّ يعهد به عند غيابه إلى أسقف المكان؛ وعندما يجد عند عودته أنّ المتنصّر الجديد قد سقط في الخطيئة مجدّداً، يوجّه اللوم للأسقف عن ما قام به من إشراف سيئ⁽²⁾ ويذهب للبحث عن المخطئ: «سأدافع عنك لدنّ المسيح؛ وسأموت مكانك إن اقتضى الأمر ذلك، وبطيّة خاطر، على غرار السيّد المسيح. سأضحّي بحياتي من أجل حياتك»⁽³⁾. وهكذا يعيده إلى الكنيسة، يذرف وإياه الدّموع ويقاسمه صومه. النموذج مثلما نرى ليس نموذج المعلّم الذي يلقّن تلميذه كيف يحيا ويتصرّف: إنه نموذج المسيح الذي يضحيّ بنفسه فداءً للنّاس بعد أن زلّوا ويتشفّع لهم لدنّ الله. تبادل التضحية من أجل الافتداء هو أهمّ ههنا من التدابير التي تمكّن من إرشاد نفس ومن تمكينها من التقدّم تدريجيّاً⁽⁴⁾.

في الواقع، ممارسات إرشاد النّفس ومحاسبتها التي كانت بلورتها الفلسفة القديمة لم تستقبلها المسيحية إلّا لماماً ولم يكن لها فيها تطوّر وتشكّل ومفاعيل جديدة إلّا مع الرّهبانية: داخل مؤسّساتها وانطلاقاً منها. أن تكون وقعت مباشرة هذه الأساليب التي هي أساليب الحياة الفلسفية، فليس في ذلك ما يثير الاستغراب. الغرض من الرّهبانية هو أن تؤدّي إلى الحياة الكاملة - أي إلى «وجود تقترن فيه طهارة السّلوّك بالمعرفة

(1) إكليمندس الإسكندري، من الغنيّ الذي سينجو، XLI.

(2) «يا له من حارس جميل قدّمته لنفس أخيه!»، [م. ن، XLI، 10].

(3) [م. ن، XLI، 13].

(4) يجب أن نلاحظ أنه حتى عندما ستكون تقنيات الإرشاد المسيحيّ قد تطوّرت، فإنّ نموذج تضحية المسيح مع ذلك لن يمحي. سنعرّض عليه مجدّداً باستمرار، لكن في حيّز أضيق.

الحقّ لما هو كائن»⁽¹⁾، وهو ما مكّنها من أن تقدّم نفسها بصفتها الحياة الفلسفية بامتياز: فلسفة وفق المسيح⁽²⁾، فلسفة من خلال الأعمال⁽³⁾. وأمكن تعريف الأديرة بصفتها مدارس للفلسفة⁽⁴⁾. هناك إذاً [116] - سواء في شبه رهبنة منعزلة مثلما كانت تمارَس في مصر السفلى [دلنا النيل]، على سبيل المثال، حيث كان بعض الأتباع يقدون للتدرّب على حياة الصّحراء بجوار نساك مشهورين، وإما في الأديرة حيث كانت الحياة الجماعية منظّمة وفق قواعد عامّة وصارمة - سيقع تنظيم سلوك الأفراد وفق تدابير معقّدة. أدّت هذه التدابير إلى تفكّر وإعدادٍ وإلى تكوين فنّ، سيقول عنه غريغوريوس النزينزي، مستعيداً عبارة تُستعمل عادة للإشارة إلى الفلسفة، إنه تقنية [التقنيات]⁽⁵⁾، فنّ الفنون: «لا أعرف في أيّ علم أو في أيّ اقتدار قد يكون بوسعه أن يجرؤ على تحمّل هذا المنصب الذي هو منصب الأسقف. الحقّ أقول، يبدو لي أنّ فنّ الفنون وعلم العلوم هو إرشاد الإنسان، أشدّ الحيوانات تنوعاً وتلوّناً»⁽⁶⁾. باستمرار وحتى الفترة المعاصرة، إرشاد الأفراد، قيادة نفوسهم، توجيه تقدّمهم خطوة خطوة، وبالشراكة معهم، اكتشاف الخفقات الخفية لقلوبهم، ستوضع جميعها تحت علامة فنّ الفنون هذا⁽⁷⁾.

حول ممارسات الإرشاد والمحاسبة، سأتبع، ليس بشكل حصريّ وإنما بشكل مميّز، المعلومات التي قدّمها كاسيانوس. من دون شكّ هو لا يمثل أرقى أشكال الفكر التنسكيّ، لكنه كان من ناحية أولى مع إيرونيموس أحد الناقلين الرئيسيين

(1) راجع القديس نيلوس الأنكيري: «فلسفة تؤدّي إلى وجود» تقتزن فيه طهارة السلوك بالمعرفة الحقّ لما هو كائن»، [العقل الناسك أو الحثّ على العفة، III، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء التاسع والسبعون، السلسلة 721].

(2) [القديس باسيليوس، الشارح الرهبانية، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء الواحد والثلاثون، السلسلة 1321 أ].

(3) «فلسفة الفعل»، غريغوريوس النزينزي، الخطاب السادس (لمدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء الخامس والثلاثون، السلسلة 721)، ذكره إيرينه هوشر، الإرشاد الروحي في الشرق القديم، روما، 1955، ص 57.

(4) [هامش فارغ].

(5) * [المخطوط: تقنية التقنيات، لكن نصّ غريغوريوس النزينزي يتضمّن التالي: «يبدو لي أنّ فنّ الفنون وعلم العلوم هو إرشاد الإنسان، أشدّ الحيوانات تنوعاً وتلوّناً»].

(6) [غريغوريوس النزينزي، الخطاب الثاني، 16، ذكره إيرينه هوشر، الإرشاد الروحي في الشرق القديم، ص 57].

(7) هكذا على سبيل المثال: [هامش غير مكتمل].

للتجارب الشرقية إلى الغرب؛ ومن ناحية أخرى، هو لا يكتفي في المؤسسات كما في المحاضرات بذكر إنجازات الرهبان الأكثر شهرة أو بنقل القواعد التي تحكم وجودهم. إنه يعرض تبعا لتجربته الخاصة «الحياة البسيطة للقديسين»؛ إنه يضيف إلى حُطاطة المؤسسات والقواعد، عرض «أسباب الرذائل الأساسية» كما «طريقة الشفاء منها». بالنسبة إليه، لا يتعلّق الأمر بـ«عجائب الله» بقدر ما يتعلّق [117] بالتعريف بـ«تقويم الأخلاق وبكيفية الحياة حياة مثالية»⁽¹⁾.

هي إذا شهادة تبحث، بين القواعد المؤسّساتية والأمثلة الأكثر تقوية، عن التعريف بكيفية القيام بالفعل، التعريف بممارسة مع مناهجها وعللها. وعلى الجملة، وحتى نستعيد عبارة يتوسّع فيها في مستهلّ المحاضرات، حياة الرهبان تمّ تناولها في هذه العبارة بصفتها «فتا» وتمّت دراستها بصفتها علاقة بين وسائل وأهداف خاصّة وغاية خاصة بها⁽²⁾.

I. مبدأ الإرشاد

«الذين لا يتمّ إرشادهم يتساقطون مثل أوراق مَيْتَة». هذا النص من الأقوال المأثورة⁽³⁾ تمّ ذكره باستمرار في الأدب الرهبانيّ تعريزا للمبدأ القائل إنّ حياة الرّاهب لا يمكنها الاستغناء عن «إرشاد». لا يمكنها الاستغناء عن الإرشاد إذا انصرفت إلى أن تحيا في العزلة حياة ناسك. وليس لها حتى أن تعفى منه إذا كانت تجري في دير تحت حكم قاعدة مشتركة. في الحالتين جميعا، مطلوبة هي هذه العلاقة الفريدة التي تربط مريداً بمعلم، تضعه تحت رقبته المستمرة، تجبره على أتباع أدنى أوامره وعلى أن يوكل له نفسه دون أدنى تردّد. الإرشاد ضروريّ لمن يريد السير نحو الحياة الكاملة: لا الحماسة الفردية للناسك ولا عمومية القاعدة بإمكانهما الحلّ محلّه.

في المحاضرة الثامنة عشر، يروي كاسيانوس عن القسّ يامون أنّ الرهبان ينقسمون إلى ثلاثة أو بالأحرى إلى أربعة أصناف⁽⁴⁾. الصنفان اللذان يدينها

(1) يوحنا كاسيانوس، المؤسسات، «التمهيد»، 7 - 8.

(2) يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، I، 2. راجع كذلك في المؤسسات، II، 11، II، 26، وصف الحياة الرهبانية بأنها فنّ وانضباط. وكذلك: المحاضرات، XIV، 1؛ XVIII، 2؛ X، 8.

(3) [الأقوال المأثورة، II، 14، (الترجمة السبعينية)].

(4) تعلن المحاضرة عن ثلاثة أنواع من الرهبان: الرهبان المتنّسكون جماعيا، الرهبان المنعزلون، الرهبان المتنقلون؛ لكنّ نوعا رابعا وقعت إضافته في الفقرة الثامنة.

-الرهبان المتنقلون والرهبان المنعزلون المزيّفون الذين ظهروا منذ وقت قصير- [118] يلومهما أساساً على رفضهما ممارسة الإرشاد. الرهبان المتنقلون «لا يحفلون بالانضباط التنسكي» ويرفضون «الإذعان لسلطة الأساقفة»؛ «لا تكوين منتظم ولا قاعدة مملاة من قبل إرادة حكيمة»، «أدنى رغبة لديهم هي أن يكونوا محكومين...»، إنهم يصرون على «البقاء أحراراً من نير الأساقفة حتى يحافظوا على كل إباحة لتنفيذ نزواتهم»⁽¹⁾. كذلك الرهبان المنعزلون المزيّفون، لأنهم دون تواضع ودون صبر، لا يتحملون أن يقع «تدريبتهم» (مضايقتهم) من طرف أيّ كان⁽²⁾. الراهب السيئ هو من لا يُسّاس: ذلك لأنه يأتي للرهبنة بنوايا سيئة - يبحث عن أن يعطي نفسه مظهر الحياة الرهبانية وليس حقيقتها - بحيث يرفض أن يقع إرشاده؛ ولأنه يرفض هذا الإرشاد فإنّ رذائله لا تفتأ تتزايد⁽³⁾.

إنه إذا بفعل الإرشاد ندخل في واقع الوجود الرهباني. الذين يختارون «أعالي الرهبانية المنعزلة»، ينصحهم كاسيانوس باختيار ذواتهم أولاً ضمن الجماعة المنتظمة في دير⁽⁴⁾، ثمّ البحث بعد ذلك عن معلّم لتعلّم العزلة بجواره. إنه يذكر بنصيحة القديس أنطوان: بالنسبة إلى مثل هذه الدّربة العسيرة، معلّم واحد لا يكفي، ينبغي الاقتداء إلى جانب الكثيرين، بمثال الفضائل التي هي في حوزة كلّ واحد منهم - «الراهب الراغب بالتزوّد من العسل الروحانيّ مثل نحلة حذرة جدّاً، عليه أن يلتقط كلّ فضيلة لدى من جعلها أكثر ألفة عنده، ويجمعها بعناية في وعاء قلبه»⁽⁵⁾.

أمّا بخصوص من يريد الدّخول إلى الدّير، فيقع إخضاعه أولاً إلى اختبار العتبة الكبير: نجعله ينتظر عند باب الدّير حيث يتوسّل الدّخول؛ لكنّ [119] الرّهبان المتظاهرين بالشك في أنه لا يملك إلّا دوافع مغرضة، يصدّونه لمُدّة عشرة أيّام، «يدلّونه بالشتائم والمؤاخذات» ابتغاء اختبار نيّته وثباته. إذا تمّ قبوله فإنّ تكوينه يتمّ حينئذ على مرحلتين. يُعهد به في مرحلة أولى إلى أسقف «واقف على حدة، غير بعيد

(1) [كاسيانوس، المحاضرات]، XVIII، 7.

(2) م. ن، 8.

(3) «ليس من المبالغة في شيء أن نقول إنّ رذائلهم لا تعالج البتة؛ إنهم يزدادون سوءاً لمجرد أن لا أحد يحثهم (لا أحد يحضهم)».

(4) ذلك كان حال بافنتيوس الذي ذُكرت حياته والدّرس المستخلص منها في المحاضرة الثالثة.

(5) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، V، 4، 2. بالمقابل، قبل ذلك بقليل، يعتبر كاسيانوس، وفق القسّ بنفيوس، أنّه على الرّهبان وسط الجماعة أن يرتبطوا بمعلّم واحد عوض الاعتماد على معلّمين كثيرين (IV، 40).

من مدخل الدَّير، مكلف بالغرباء والضيوف»: هناك يروّض على الخدمة -الخضوع-، على الإذعان وعلى الصَّبْر. بعد عام كامل، وإذا لم يقع التذمّر منه، يتم إدماجه في الجماعة ويوكل إلى أسقف آخر مكلف بتعليم وقيادة -تكوين وتوجيه- مجموعة متكوّنة من عشرة أفراد. حول مدّة هذا التّرهبن، لا يقدّم كاسيانوس أية بيانات، لا شك أنّ طول مدّة التّرهبن كانت تتوقّف على مهارات كلّ واحد وعلى التّقدّم الذي يحرزه. كاسيانوس لا يقول شيئاً كذلك عن وجود علاقة إرشاد بين الأساقفة⁽¹⁾. من ناحية، لا شيء ينبئ بشكل مدقّق أنّ الأساقفة ملزّمون باللجوء بانتظام أو بشكل عرضي إلى مرشد. غير أنّ كاسيانوس من جهة أخرى، شأنه شأن كلّ كتاب عصره، يلحّ على المبدأ القائل إنّ كلّ نفس أيّاً كانت، هي في حاجة إلى إرشاد⁽²⁾؛ إنّّه حتى بعد تدريبات طويلة وعندما نكون حصّلنا سمعة قداسة كبيرة، يحدث أن نزلّ من جديد⁽³⁾؛ وإنّ الرّهبان، حتى من بين أشدهم صرامة، يحسّون بالحاجة إلى إرشادهم حتى آخر حياتهم. يذكر كاسيانوس في مناسبتين -في المؤسّسات وفي المحاضرات- [120] بالقداسة العظيمة لبنيوس: الاحترام الذي كان محاطاً به في ديرِه كان نزع عنه «إمكانية إحراز تقدّم في فضيلة الإذعان التي كان يتطلّع إليها»؛ يهرب سرّاً في مناسبتين حتى يستعيد في مكان آخر حياة المُترهبن، حزيناً وباكياً عندما يقع العثور عليه لكونه لم يستطع إتمام حياته في هذا الإذعان الذي كان اكتسبه⁽⁴⁾. ومع ذلك، بالنسبة إلى كاسيانوس، ليس أنه لا يُدعى إلى القيادة إلّا من تعلّم الطاعة واكتسب بـ«التكوين الذي تلقّاه من

(1) راجع حول هذه النقطة، أوان شادويك، يوحنا كاسيانوس، دراسة في الرهبانية البدائية، كامبريدج، 1950.

(2) يعترف باخوميوس وهو يحتضر بكونه تقبّل تأنيب حتى من هم أقلّ منه مرتبة (شذرات ملتقطّة من حياة باخوميوس، ترجمة روني دراغيه، ضمن آباء الصحراء، باريس، 1949، صص 116 - 117).

(3) «عرفتُ رهبانا بعد أعمال عظيمة زلّوا ووصلوا إلى الجنون نتيجة تعويلهم على أعمالهم وإغفالهم بواسطة استدلالات خاطئة وصية من قال: اسأل أباك وسيدك»، القديس أنطوان، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء الخامس والستون، السلسلة 88 ب [مترجم ضمن إيرينه هوشر، الإرشاد الروحي في الشرق القديم، ص 16]. المحاضرة الثانية المخصّصة لوجود الروية، تذكر سلسلة من أمثلة الرهبان الذين أوقعهم إصرارهم على إرشاد أنفسهم في الزلّل. بليغ من بين جميع الأمثلة مثال الراهب الذي اعتقد أنه بمنأى عن كلّ إغواء، يقود بكلّ قسوة تلميذاً، وباسم عقوبة، سقط في غواية وحدها نجدة القسّ أبولون أمكنها إنقاذه منها (§ 13).

(4) المؤسّسات، IV، 30 - 31؛ المحاضرات، XX، 1.

الأساقفة ما يتوجّب عليه نقله إلى من هم أصغر سنًا» وحسب؛ وإنما أيضا الحكمة الأرقى بل «الهبة الأعظم» للروح القدس تتمثل في نفس الوقت في إمكان «إرشاد الآخرين بشكل جيّد» و«في انقياد الذات»⁽¹⁾. ما يميّز قداسة أسقف ليس كون أهلية الإرشاد حلّت عنده محلّ الحاجة إلى انقياده هو، وإنما القدرة على توجيه الآخرين تظل مرتبطة أساسيا بقبول أن يكون هو مستعدّا للقبول بالإرشاد. القديس ليس هو من «يُرشد» ذاته: إنه من ينقاد لله.

كلية علاقة الإرشاد إذا. حتى وإن كان ثمة مرحلة تدريب على الحياة الرهبانية حيث يجب أن يتخذ الإرشاد شكلا مكثفا ومؤسسيا ومنظما بقواعد مشتركة بين جميع المترهبين الجدد، فإنّ إرادة القبول بالإرشاد، الاستعداد للانقياد هو ثابت يجب أن يميّز الوجود الرهباني برمته⁽²⁾. يشير كاسيانوس إلى المظهرين الأساسيين لهذا الإرشاد وللכيفية التي يجب أن يُمارَس بها.

- يتمثل الإرشاد في ترويض على الطاعة، ترويض مفهومها بصفته تخليا عن النزوات الخاصة بواسطة الخضوع لإرادة الغير: «العناية والموضوع الرئيسي لتعليمه [يتعلّق الأمر بمعلم المترهبين الجدد]، الذي سيجعل الرّاهب الشاب قادرا على الارتقاء لاحقا إلى أعلى قمم الكمال، سيكون في أن يعلمه التغلب أولا على نزواته. يدربه في ذلك بمثابة و[121] لين، وسيحرص على مطالبته دائما بشكل متعمّد بالقيام بما كان سيلاحظه مضادا لحيّته»⁽³⁾.

- ومن أجل الوصول إلى هذه الطاعة التامة والشاملة، حتى يكون بالإمكان إجراء لعبة الإلغاء-الاستعاضة (إلغاء النزوة الخاصة، الاستعاضة عنها بإرادة شخص آخر)، فإنّ الدّربة ضرورية: المحاسبة الدائمة للذات والاعتراف المستديم: «للوصل إلى ذلك يسر [الوصول إلى الطاعة الكاملة وإلى خشوع القلب]، نعلم المبتدئين ألاّ يُخفوا نتيجة حياء كاذب ولا واحدة من الأفكار التي تضني قلوبهم، لكن أن يُظهروها للأسقف بمجرد ولادتها، وللحكم عليها، لا يجب أن يعتمدوا على رأيهم الشخصي، وإنما أن يسلموا بأنه سيء أو جيّد ما كان سيقول الأسقف بعد الاختبار إنه كذلك»⁽⁴⁾.

(1) المحاضرات، II، 3.

(2) قيل عن الرّهبان في قاعدة القديس بنديكتوس: «الامتثال لحكم وقيادة الغير» (الفصل الخامس).

(3) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، IV، 8.

(4) م. ن، IV، 9.

II . قاعدة الطّاعة

أن يفترض الإرشاد طاعة التلميذ للمعلّم طاعة دقيقة فذلك بطبيعة الحال ليس مبدأ خاصًا بالرهبانية المسيحية. في الحياة الفلسفية للعصر القديم، كان يجب أن يقع الإصغاء إلى المعلّم بوفاء. لكنّ هذه الطاعة كانت في نفس الوقت تامة، أداتيّة ومحدودة. كان لها بالفعل موضوع محدّد: كان عليها أن تُمكن من التحرّر من انفعال، أن تتخطّى أسى أو حزنًا، أن تخرج من مرحلة تردّد (كانت تلك حال سرينوس مستشيرًا سينيكا)، أو أن تصل إلى حالة معيّنة (من السكينة، من السيطرة على الذات ومن الاستقلال إزاء الأحداث الخارجية). للوصول إلى هذه الغاية، كان المرشد يستعمل وسائل ملائمة والإذعان المطلوب من التلميذ لم يكن يتعلّق إلّا بأشكال ضرورية من الطاعة. وفي الأخير كان إذعانًا مؤقتًا كان عليه أن يتوقّف مباشرة عند بلوغ الهدف الذي ينشده الإرشاد. إنه لم يكن غير واحدة من الأدوات التي يستعملها الإرشاد، لكن وفق اقتصاد دقيق يحصره فقط في اللحظة وفي الأهداف التي كان يمكن أن يكون فيها نافعًا.

[122] الطاعة الرهبانية من نمط مغاير تمامًا.

(أ) إنها شاملة أوّلاً: لا يتعلّق الأمر بالطاعة من أجل أن يكون هذا الخضوع قادرًا على إتاحة الوصول إلى نتيجة وحسب، يجب أن نطيع في كلّ شيء. لا وجه من وجوه الحياة ولا لحظة من لحظات الوجود يجب أن تفلت من شكل الطاعة. من يقع إرشاده عليه أن يعمل بحيث يكون أدنى فعل من أفعاله خاضعًا لإرادة من يرشده، حتى ذاك الفعل الذي يبدو أنه عليه أن يفلت أكثر من غيره من إرادته الخاصّة. على علاقة الطاعة أن تعبر الوجود حتى في أدقّ جزئياته. إنه الخضوع الذي نتيجته هي أنه على الرّاهب أن يعمل بحيث يكون منقادًا في كلّ سلوكاته، تقوده القاعدة، تقوده وصايا القسّ وأوامر مرشده، وعند الاقتضاء حتى إرادات إخوانه⁽¹⁾، ذلك أنّه إذا كان من الحقيقيّ أنّ هذه الإرادات لا تتأتّى من رئيس أو من أسقف، فإنّ امتيازها هو كونها متأتية من شخص آخر. لا وجوب إذا للتمييز بين ما نفعله لذواتنا وما نفعله نتيجة نصّح شخص آخر. كلّ شيء يجب أن يتمّ وفق أمر.

يقول القديس أيرونيμος إنّ واجب الرّاهب هو الطاعة⁽²⁾. سيتوجّب أن يقوم

(1) [يوحنّا كاسيانوس، المؤسّسات، IV، 30].

(2) [«واجبك» [الرّاهب] هو أن تطيع. احذر أن تحكم على ما يفعله رؤساؤك»، القديس

إذا بكل شيء وفق أمر صريح أو على الأقل وفق إذن ممنوح - «كل فعل يتم دون أمر أو إذن الرئيس هو سرقة ودنس يؤدي إلى الموت، وليس إلى النفع حتى وإن بدا لك فعلا خيرا»⁽¹⁾. «ليس أن السّبان لا يجرؤون فقط على مغادرة حجراتهم دون علم المسؤول عنهم وموافقتهم، بل إنهم لا يفترون حتى طلب الإذن منه لقضاء حاجاتهم الطبيعية»⁽²⁾. وفي ما بعد، سيقصّ دوروتيه الغزّاي الإنجاز الذي حقّقه أحد تلامذة بارسنوف الذي وقد أنهكه المرض، أحجم مع ذلك عن الموت طالما لم يكن أذن له معلّمه بمفارقة الحياة»⁽³⁾.

[123 ب] فضلا عن ذلك، قيمة هذه الطاعة ليست في مضمون الفعل المحظور أو المباح. إنها تكمن أولا في شكله - في كوننا خاضعين لإرادة شخص آخر وفي أننا ننحني لها دون أن نغير أي اهتمام لما نريد وإنما نتعلّق بكون أن آخر هو الذي يريد. الأساسيّ بالنسبة إلى هذه الإرادة الأخرى هو أن لا نعارضها بأي شيء: لا بالإرادة الخاصّة للمرء ولا بعقله ولا بمنفعة ما حتى وإن كانت تبدو مشروعة ولا بأدنى عطالة. يجب أن نقبل بـ«الخضوع» كلية لهذه الإرادة وأن نكون بالنسبة إليها وكأننا لیتون وشفافون. إنه مبدأ الاضطبار هو الذي يجعلنا نقبل كل شيء ممّا يريده المرشد ونتحمّل منه كل شيء. كاسيانوس، مثل الشهود الآخرين على الحياة الرهبانية، يروي أشهر اختبارات هذا الاضطبار. اختبار العبثية. أمر ما يجب أن يُنفذ بحذافيره حتى وإن كان غير ذي دلالة: هكذا كانت حال القسّ يوحنا، بطل الطاعة، عندما أرسله معلّمه ليسيقيّ بالماء طيلة سنة كاملة عصا يابسة مزروعة في قلب الصّحراء⁽⁴⁾. اختبار المباشرة. الأمر الصّادر يجب أن يُنفذ مباشرة دون أدنى تأخير: ما يكاد يُعلن عنه حتى يقع تقديمه على أيّ واجب آخر مهما كان، لا شيء من شأنه أن لا يرضخ أمام

أبرونيوموس، الرسالة 125 للراهب رستكوس (المدوّنة الآبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء الثاني والعشرون، السلسلة 1081).

(1) [القديس باسيليوس، نبذ العلمانية، 4. (المدوّنة الآبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء الواحد والثلاثون، السلسلة 363 ب)، ذكره إيرينه هوشر، الإرشاد الروحي في الشرق القديم، صص 190 - 191].

(2) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، IV، 10.

(3) دوروته الغزّاي، «حياة دوزيتاي»، ضمن الآثار الروحانية، باريس، المصادر المسيحية، 1964، صص 122 - 145.

(4) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، IV، 24.

حينية الأمر. هكذا هي حال ذلك الراهب المنهمك في نسخ الكتابات الأكثر قداسة، يتوقّف عن النسخ حال دعوته إلى الصلاة؛ يتوقّف أسلوبه في الحين وتطلّ الرسالة التي كان يدبّجها غير مكتملة⁽¹⁾. اختبار عدم التمرد: جُور أمر ما، ما يمكن أن يكون فيه مضادًا إمّا للحقيقة وإمّا للطبيعة، لا يجب أن يمنع البتّة من تنفيذه. على العكس من ذلك، ههنا تكتسب الطاعة قيمتها الأعلى. يقبل بافتيوس إدانته ويسارع إلى التوبة التي فُرِضت عليه وهو متّهم جورا بخطإ اقترفه شخص آخر في حقّه⁽²⁾. باترميتوس، دخل الدير هو وابنه الصّغير، يتحمّل بصبر رؤية المعاملات السيئة التي تُسلّط على الطفل أمام ناظره، وبمجرد إعطائه الأمر [124] يندفع ليلقي به في النهر⁽³⁾. مفهومًا على أنّه عدم مقاومة لكلّ ما يريده الآخر ويفرضه، يجعل الاصطبار من الراهب نوعا من المادّة الجامدة بين يديّ من يقوده. «إنه لا يختلف في شيء عن جسم جامد أو عن المادّة التي يستعملها فنّان [...]، مثلما يبرهن الفنّان على مهارته دون أن تمنعه المادّة في شيء من متابعة هدفه⁽⁴⁾».

ج) أخيرا، الطّاعة الرّهانية لا غاية لها إلّا ذاتها. إنها لا تشكّل تبعيّة لحظيّة، مرحلة قد تُتوجّج في النهاية بالحقّ في الانعتاق. إذا كان على الراهب أن يطيع، فليصل إلى حالة الطّاعة. لماذا نلجّ كثيرا في الإرشاد على ترويض المُترهبين الجديد حتى يطيع شخصا معيّنًا؟ ذلك من أجل إيصاله إلى أن «يكون مطيعا» بإطلاق. الطّاعة ليست علاقة بهذا أو بذاك من الأشخاص وحسب، إنها بنية وجوديّة عاقّة ودائمة. وبالتالي هي شكل علاقة للذات بذاتها. لكنّ هذه العلاقة لا تتمثّل في استبطان آلية الإرشاد بشكل ما، في أن يصبح المرء هو مرشد ذاته وفي أن نعمل بحيث أن لا شيء متّايّفلت من سيادة إرادتنا. على العكس من ذلك تجد حالة الطّاعة تعبيرتها في الإذعان. هذا الأخير، عوض أن يكون بنية مغلقة مثلما هو عند من تعلّم أن يصبح بطاعته معلّم نفسه، هو «شكل مفتوح»: إنه يعمل بحيث تُغلّب الذاتُ الآخرين على ذاتها. في

(1) م. ن، IV، 12.

(2) المحاضرات، XVIII، 15.

(3) المؤسّسات، IV، 27.

(4) القديس نيلوس الأنكيري، العقل النّاسك أو الحثّ على العفة، الفصل الواحد والأربعون (المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء التاسع والسبعون، السلسلة 769 د - 1772)، [الترجمة في إيرينه هوشر، الإرشاد الروحي في الشرق القديم، ص 190].

الإذعان أنا على وعي بأنني حقير جدًا بحيث لا أتعرف على ذاتي أحقر من أي كان وحسب - وبالتالي أحس ذاتي ملزمًا بتفضيل إرادته على إرادتي وأحس ذاتي مستعدًا لطاعته في كل شيء مهما كان تافهًا -، لكنني كذلك لا أعير إرادتي أية مشروعية ولا أي مبرر لأن أريد. الطاعة التي تُفرض على الرهبان لا تعدّهم بأية سيادة على ذواتهم، وإنما هي إذعان لا يمثل غير الطاعة وقد أصبحت حالة نهائية، جاهزية دائمة إزاء أي شخص آخر، وعلاقة مستمرة للذات بذاتها. إنها في نفس الوقت نتيجة [125] ممارسة طويلة للطاعة وجذر كل طاعة ممكنة حتى عند أكثر الناس توحّدًا. ليس من الغريب أن كاسيانوس وهو يعدّ قائمة خصائص الإذعان، لا يكاد يسجل فيها غير أشكال «الكائن المطيع»: إماتة المرء إرادته الخاصة، لا يخفي شيئًا عن أسقفه، لا يعتمد على فطنته الخاصة، الطاعة دون سُخط وممارسة الصبر، أن لا يغمّ نتيجة ما يتعرض له من إهانات، أن لا يفعل شيئًا آخر غير ما تأمر به القاعدة والنماذج التي يُقتدى بها، الاكتفاء بالأشياء الأحقر والنظر إلى ذاته وكأنه لا جدارة له، إعلان ذاته أحقر الجميع حتى في أعماق قلبه، وأن لا يرفع صوته أبدًا⁽¹⁾.

تحت هذه المظاهر الثلاثة، تشكّل الطاعة إذا دُرِبة الإرادة لذاتها وضدّ ذاتها. إرادة ما يريد الآخرون بموجب الأفضلية الجوهرية والصورية التي تحوزها إرادة الغير لأنها متأتية من الغير: الإذعان. إرادة أن لا نريد، إرادة أن لا نعترض ولا أن نقاوم، إرادة أن لا تمثل الإرادة الخاصة أي عائق لإرادة الآخر: إنه الاصطبار. إرادة أن لا نريد، تخلي المرء عن أدنى إرادته الخاصة: إنه الإذعان. وممارسة الطاعة هذه، عوض أن تكون مجرد أداة للإرشاد، تشكّل معه دائرة لا تنفصم. الطاعة هي الشرط البدئي حتى يتمكن الإرشاد من القيام بعمله - ومن هنا اختبارات الخضوع التي تُعرض لها المترشّح للرهبنة حتى قبل أن يلج باب الدّير؛ إنها الأداة الأساسية لعمل المرشد؛ إنها الشكل العام للعلاقة بينه وبين من يُرشده؛ إنها في الأخير النتيجة التي يؤدي إليها الإرشاد، نتيجة تضع المنقاد في وضعية قبول دائم لإرادة أخرى تحلّ محلّ مواضع وأمكنة إرادته الخاصة. إنها تحتلّ إذا المرتبة الأولى من بين الفضائل. الأولى بما أنه بها يجب أن يبدأ التأسيس الرهباني وتكوين المُترهبين الجدد. الأولى [126] كذلك

(1) يوحنا كاسيانوس، المؤسسات، IV، 39. راجع أيضًا المحاضرات، II، 10: «سيكون أول دليل على الإذعان هو أن تترك للأساقفة الحكم على كل أفعالنا وعلى أفكارنا ذاتها، بحيث إننا لا نعمل في شيء على تفكيرنا الخاص؛ بل أن نرضى في كل شيء بقراراتهم، ولا نريد أن نعرف إلا من أفواههم ما يجب اعتباره جيدًا وما يجب أن ننظر إليه على أنه سيء».

لأنها في مبدأ كل الفضائل التي يمكن للإرشاد أن ينمّيها عند من يريد السير باتجاه الكمال. يقول كاسيانوس إن الرّهبان يفضّلونها «ليس على العمل اليدوي، على القراءة أو على الصّمت وعلى الراحة في الحجرة وحسب، وإنما كذلك على كل الفضائل إلى درجة أنهم يقدّرون أنه عليهم أن يضعوا كل شيء بعدها، وأنهم سعداء بتحمّل أيّ ضرر عوض أن يظهروا بمظهر من خرقها بأيّ شكل من الأشكال»⁽¹⁾.

نفهم المكانة التي يمنحها كاسيانوس، في التدرّج نحو الكمال، للإذعان مفهومًا بصفته حالة قارّة للطاعة، قبولًا بكلّ خضوع، إرادة عدم إرادة وتخليًا عن كلّ إرادة. نقطة انطلاق هذا التدرّج هي شعور سلبيّ: الـ«خوف من الله»، خشية عقوباته، الخوف من إثارة غضبه بالإساءة إليه. نقطة الوصول هي الـ«إحسان»، أي إمكانية الفعل «من أجل محبة الخير ذاته والفرحة التي تمنحها الفضيلة»⁽²⁾. لكن الانتقال من الخشية إلى الإحسان يتمّ بواسطة الإذعان من حيث إنّ هذا الأخير بتخليه عن كلّ إرادة خاصّة (وبالتالي عن إرادة الإفلات من العقاب)، يودّي إلى قبول إرادة الآخر بصفته مبدأ كلّ فعل (وفي الإحسان، إرادة الله هي مبدأ الفعل)⁽³⁾. يفترض رفع الخشية عن طريق الإحسان، التدرّب على الطاعة وممارسة فضيلة الإذعان بصفتهما إعدادًا وواسطة. الأكّد أنّ التنسّك المطلوب من الرّاهب لا يتلخّص في فعل الطاعة وحده: الصّوم وقيام الليل والصلوات والعمل وأفعال الإحسان مطلوبة هي أيضًا. لكن يجب على كلّ تنسّك أن يتمّ في الشكل العامّ للطاعة حتى يمكن من الإيصال إلى إذعان حيث ستكون الإرادة الخاصّة قد اختفت.

يمكن على هذا النّحو أن نقيس المسافة التي تفصل الإرشاد المسيحيّ عن الإرشاد الذي كان ساريًا على سبيل المثال عند [127] الرواقين. مقصد هذا الأخير كان بالأساس إقامة شروط ممارسة سيادية للإرادة على ذاتها. كان الأمر يتعلّق بإيصال المنقاد إلى نقطة الارتداد حيث يصبح سيّد ذاته وسيّد كلّ ما يمكن أن يتوقّف عليه. وهو ما كان يستتبع أن يتعلّم التمييز بين ما يعود إلى إرادته وما لا ينتمي إلى مجاله؛ وأن يسلّح هذه الإرادة بعقل دوره الثلاثيّ هو أن يثبّت هذه القسمة، أن يحدّد الامتثال

(1) كاسيانوس، المؤسّسات، IV، 12.

(2) [م. ن، IV، 39].

(3) راجع، مسيرة بافنتيوس المروية في المحاضرات III، 1. في الدّير وقد كان شديد «المثابرة على الإذعان والطاعة»، كان تعلّم إماتة كلّ أهوائه الخاصّة؛ لقد كان لجأ إذًا إلى العزلة المطلقة حيث كان انتقل لـ«يتذوّق يوميًا عذوبة صحبة الملائكة».

لنظام العالم وأن يبّد أخطاء الرأي التي تؤدّي إلى فوضى الانفعالات أو إلى شطط الرغبات⁽¹⁾.

بالمقابل، مركز اهتمام الإرشاد المسيحيّ هو التخلّي عن الإرادة. يقوم الإرشاد المسيحيّ على مفارقة إصرارٍ على أن لا نريد. الخضوع لمعلّم والذي هو الأداة الضرورية لعدم الإرادة لا يؤدّي البتّة إلى النقطة التي يمكن أن نقيم فيها سيادة الذات على ذاتها، لكن إلى النقطة التي لم يعد فيها للمتّسكّ وقد تخلّى عن كلّ سلطة على ذاته، أن يريد إلّا ما يريده الله. وسكينة النّفس التي تُشكّل في لغة كاسيانوس مرادف الخمول اليونانيّ، لا تتمثّل في كوننا تمكّنًا من أن نقيم فوق الحركات اللاإرادية هيمنة تامّة الكمال بحيث إنه لم يعد لأيّ شيء أن يززعها طالما أننا لا نستسلم لهذه الحركات. سكينة النّفس تتمثّل في كوننا وقد تخلّينا عن أن نريد بذواتنا فإننا لا ندين بقوّتنا إلّا لقوّة الله، نحن بحضرة هذه الأخيرة. حينئذ تبدأ الحياة التأملية.

III. اللجوء إلى الله

لتبرير ضرورة الإرشاد والإلزام بالطّاعة، يقدّم كاسيانوس حُجّة لا جديد ولا مفاجئ فيها. طيلة وجوده الرهبانيّ، من يَنهد إلى الكمال عليه أن يتجنّب خطريّن: من ناحية، الارتخاء إزاء مهامّ الحياة الرهبانية، ضروب التهاون الطفيفة التي لا تكاد تُرى والتي تؤدّي [128] بالنفس حتى إلى مواطن قصور كبرى؛ ومن ناحية أخرى حماسة مفرطة غالباً ما تؤدّي بسبُل مختلفة إلى نفس النتائج التي يؤدّي إليها التراخي. «النقيضان يلتقيان. الإفراط في الصوم والنّهم لهما نفس النتيجة؛ قيام الليل المفرط ليس أقلّ كارثية على الرّاهب من الإسهاب في نوم مديد. ضروب الحرمان المفرطة توهم فعلاً وتعيد إلى الحالة التي يركد فيها الإهمال والخمول⁽²⁾». مبحث عاديّ هو مبحث خطر الإفراطيين ومبدأ وجوب أن يتحاشى المرء في سلوكه الإفراط والتفريط. غالباً ما كانت الحكمة القديمة طوّرت هذا المبحث. للإشارة إلى القدرة على عثور المرء على طريقه بين نقيضين، يستعمل كاسيانوس لفظ الفصل مرادفاً للفظ التمييز اليونانيّ (في نفس الوقت القدرة على التمييز بين الفروق، استطاعة

(1) حول معنى الممارسات الرواقية وخاصّة عند مارك أورال، راجع بيار هادو، «إلهيات وزهديات اليونان الهلنستية وفي نهاية العصور القديمة»، حوليات المدرسة العملية للدراسات العليا، القِسْم الخامس، الجزء الخامس والثمانون، صص 297 - 309.

(2) يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، II، 16.

الفصل بين متخاصمين وفعل حكم معتدل). «بابتعاده في نفس الوقت عن الإفراطيين المتناقضين، يعلم الفصل الرّاهب أن يمشي دائما في طريق ملكية ولا يسمح له لا بالانحراف إلى اليمين باتجاه فضيلة متكبرة بحمق وبتجاه حماسة مفرطة، يتجاوزان حدود الاعتدال القويم، ولا بالانحراف إلى اليسار، باتجاه التراخي والرّذيلة⁽¹⁾».

يعطي كاسيانوس لهذا المصطلح الكلاسيكي، مثله مثل منظري الحياة الرّهبانية لنفس العصر، أهمية أساسية. يخصص له المحاضرة الثانية من محاضراته، مباشرة بعد أن فسر في المحاضرة الأولى هدف وغاية الحياة الرّهبانية، وقبل أن يفكر في المحاضرات اللاحقة، في الوجوه المختلفة لهذا الوجود وفي صراعاته وواجباته. يبدو هذا المصطلح إذا بصفته الأداة الأولى للتدرّج نحو الكمال. إنه «مصباح الجسد»، الشّمس التي لا يجب أن تغرب أبدا على غضبنا، نصيحة علينا أن نخضع لها حتى وإن كنّا نشرب نخب الرّوح - ففي هذا المصطلح «ترقد الحكمة، وكذلك العقل والحكم، التي من دونها لن نتمكن لا من بناء صرحنا الدّاخلي ولا من جمع الثروات الروحية»⁽²⁾. غير أنّ مديح الفصل هذا الذي تتصادى معه الكثير من المقاطع الأخرى من [129] المحاضرات، له صبغة خاصّة. إنه موجّه بالأحرى ضدّ الحماسة المفرطة كما ضدّ الدّعة. وتظهر فيه المبالغة على أنها الخطر الأكبر⁽³⁾. كلّ الأمثلة المذكورة هي أمثلة رهبان يعتدّون بقوتهم، ولأنّهم واثقون ثقة مفرطة في أحكامهم الخاصّة، فقد سقطوا في اللحظة التي دفعتهم فيها حماسهم إلى الذهاب بعيدا⁽⁴⁾. يضع كاسيانوس تحت رقابة القدّيس أنطوان هذا التحذير من التنسّك المفرط: «كم رأينا من الذين انخرطوا في أقسى أشكال الصّوم وفي قيام الليل، يثيرون الإعجاب بمحبّتهم للعزلة، يلقون بأنفسهم لتزهد مطلق بالتّمام، لم يبتسوا لكونهم لم يوقّفوا حتى يوما واحدا من المؤونة [...] ثم فجأة سقطوا في الوهم؛ فهم لم يعرفوا كيف يتوجّون العمل

(1) م. ن، II، 2.

(2) م. ن، II، 4.

(3) هذا التشديد هو أكثر وضوحا في المحاضرات المخصّصة للتدرّج نحو التأمّل أكثر ممّا هو في المؤسّسات حيث يتعلّق الأمر خاصّة بدخول المُترهب المبتدئ إلى الدّير.

(4) هكذا هو هيرون الذي تخيّل بعد خمسين عاما من الإقامة في الصحراء وبعد التعفّف أنه بإمكانه أن يلقّي بنفسه في بئر وأن فضائله ستحميه من كلّ خطر؛ الرّاهبان اللذان يريدان عبور الصحراء دون زاد؛ الرّاهب الذي أراد محاكاة قربان إبراهيم؛ أو ذاك الرّاهب الآخر الشهير من بلاد ما بين النهرين الذي «تدحرج في سقطة بائسة وصولا إلى اليهودية وإلى الختان» أو كذلك المعلّم الصّارم جدّا الذي تملكه إغراء تلميذه [م. ن، II، 5 - 8].

الذي باشره؛ لقد أنهوا أجمل ورع وحياة جديرة بالتقريب بنهاية بغیضة⁽¹⁾». ومحاربة التزهد المفرط يقدمها كاسيانوس على أنها أقسى وأخطر من الأخرى: إنها معركة عسيرة: «لقد رأيت مرارا وتكرارا من ظلّوا ضنّا إزاء إغراءات التّهم، ينحطّون بفعل الصّوم المفرط؛ الانفعال الذي تغلبوا عليه ينتقم لصالح وهنهم⁽²⁾». وهزيمة مدوّية: «الحربان تتأّتان من الشيطان؛ لكنّ السقوط الذي يسبّبه الصّوم المفرط أخطر من ذاك الذي تسبّبه شهية مشبّعة. من هذه، يمكن الصعود إلى مستوى التقشّف بتدخّل تَنْدُم شافٍ، أمّا من الأخرى، فالأمر مستحيل⁽³⁾».

رأس الحربة هذا المضادّ للتّسكية الذي يحرك كامل تقريب الفصل، له سبب تاريخي معروف جدّا: في القرن الرابع، [130] انضباط الحياة الرّهبانية، قواعد الأديرة التي تقع صياغتها، لكن كذلك الوصايا والمواعظ التي نحيط بها عزلة الصّحراء أو ما يشبه رهبنة العزلة، كانت تكوّنت - في مصر السفلى [دلتا النيل] خاصّة التي استمدّت منها كاسيانوس ما هو أساسي في دروسه وأمثله - في ردّة فعل ضدّ أشكال التّنسك الوحشية والفوضوية والفردية والمتنافسة. في مواجهة المتنسكين المنعزلين أو الرّهبان الجوّالين المتنافسين في التّبارز التّنسكيّ والمجاهدين بين مآثر تقشّفهم، كان هدف تنظيم الحياة الرّهبانية هو رسم سبيل وسطي سهلة المنال بالنسبة إلى أغلب الرّهبان ويمكن إدماجها في مؤسّسات جماعية. ما كان مطلوباً من الفصل هو تحديد هذه السبيل الوسطى وإقامة القسمة بين الإفراط والتفريط؛ لكنّ المطلوب كان كذلك بشكل خاصّ هو إدراك ما كان يمكن أن يكون من شطّط خطير في الاندفاع التّنسكيّ، في الحماسة باتّجاه الكمال؛ ما كان مطلوباً هو تمييز ما كان يمكن أن يخالط تعطش الذهاب إلى الأقصى في الممارسات، من ضعف وتلفّ وتعلّق بالذات؛ ما كان مطلوباً هو التعرّف على العناصر المضادّة له تحت المظاهر الخادعة لأعلى درجات القداسة. في الانشغال بالمقياس العادل، بأسلوب الحياة الرّهبانية المنظم بشكل سليم، كان ثمة العناية بتجنّب الضّعف والمغالاة في الصّرامة، لكن كان ثمة كذلك ولعله بشكل خاصّ، العناية بكشف ما يوجد من ضعف مخفيّ في كلّ شطّ تقشّفنيّ. نفس هذه الوضعية التاريخية تفسّر تعديلاً آخر لمبحث الفصل. في التّصوّر القديم، القدرة على إقامة الفصل بين الإفراط والتفريط والقدرة على الاعتدال في

(1) م. ن، II، 2.

(2) م. ن، II، 16.

(3) م. ن، II، 17.

كيفية التصرف كانتا مرتبطتين باستعمال كل واحد لعقله الخاص. بالنسبة إلى منظر للحياة الرهبانية مثل كاسيانوس⁽¹⁾، مبدأ الاعتدال لا يمكن أن يأتي من الإنسان ذاته. إذا كان على الراهب أن يراقب ذاته باستمرار وأن يوجه عنايته الأشد إلى ذاته فما ذلك بأمل أن يكتشف فيها مبدأ التوازن الحق: وإنما بالأحرى ليكتشف فيها كل الأسباب للبحث عن نقطة الارتكاز خارج [131] وعيه الخاص. يستحيل على الراهب المسيحي أن يكون مقياس ذاته مهما كان تقدّمه على طريق القداسة. تشهد على ذلك رواية لكاسيانوس بخصوص ترتيب المزامير⁽²⁾. في الأزمنة الأولى للمسيحية المبكرة، كانت الحماسة تدفع كل واحد إلى ترتيب الكثير من المزامير وفق ما كان له من قدرة على ذلك. لكن يقع التفتن سريعا إلى أن «النشاز» أو حتى التنوع وحسب، يمكنهما أن يولدا في المستقبل «الخطأ والتنافس والشقاق». يجتمع الآباء الموقرون حينئذ لتحديد المقياس الصحيح: لكن أخا مجهولا مندسا بينهم، بترتيبه وحده أحد عشر زمورا وباختفائه فجأة، يبين في نفس الوقت ما هو الحد المناسب وأن الله ذاته هو الذي وضعه.

رواية عادية هي رواية التأسيس الرّباني والإعجازي للقواعد. لكنها تتخذ هنا دلالة مضبوطة. تبعية الإنسان أساسية وليس له أن يلجأ أبدا إلى ذاته لتحديد مقياس سلوكه. وعلة ذلك هي: أنه منذ السقوط، أقام الروح الشرير إمبراطوريته على الإنسان. وما ذلك لأنه دخل بالضبط نفس الإنسان وأن جوهريهما اختلطا وامتزجا، وهو ما قد يجرد الإنسان من حريته. لكن لروح الشر في نفس الوقت قرابة أصل مع النفس البشرية وله مشابهة معها؛ بإمكانه إذا أن يأخذ مكانه في الجسد، يحتله في تنافس مع النفس، ومستغلا لهذه المشابهة، يقلقل الجسد، يطبع فيه حركات، يربك اقتصاده؛ وهكذا يضعف النفس ويرسل إليها إحياءات وصورا وأفكارا يعسر تبين مصدرها؛ بإمكان النفس المنخدعة استقبالها دون أن تتعرف على أن الآخر هو الذي أوحى لها بها وهو يقطن وإياها الجسد. وهكذا يكون في وضعية تمكنه من تقنيع الأفكار المتأتية منه، يجعلها تقبل على أنها إلهامات ربّانية ويخفي تحت مظاهر الخير ما تحمله من شر. الشيطان إذا هو مبدأ وهم داخل الفكر ذاته⁽³⁾. وبينما الحكيم القديم

(1) راجع كذلك القديس إيرونيوموس.

(2) يوحنا كاسيانوس، المؤسسات، II، 5.

(3) حول صيغة [تأثير] الروح الشرير على نفس الإنسان، راجع المحاضرة السابعة، الفصول 7 -

كان بإمكانه الاعتماد على عقله الخاصَّ ضدَّ [132] الحركة اللاإرادية لانفعالاته، لا يسع الراهب المسيحي أن يجد في الأفكار التي تبدو له أنها الأكثر صدقاً أو الأكثر قداسة ملاذاً يكون مؤكداً. في ذات نسيج فكره، يوشك دائماً أن يُخدع. والفصل الذي عليه أن يمكنه من إيجاد الطريق القويم بين الخطرين، لا يجب أن يتمثل في ممارسة عقل متحكّم بالانفعالات التي تهزّ الجسد، لكن في عرك الفكر لذاته وهو يجهد للإفلات من الأوهام والخدع التي تخترقه.

ذلك معناه أنّ الفصل الضروريّ لاتباع سبيل السلوك القويم لا يمكن أن نطالب به الفرد ذاته. ضدَّ الأحاييل التي تسكن فكره، تغطّي أصل وغاية الأفكار التي تعنّ له، يجب أن يكون له ملاذ خارجيّ. هذا الملاذ هو أوّلاً النعمة الربّانية. دون تدخل الله لا يكون الإنسان قادراً على الفصل: هذا الأخير «ليس فضيلة رديئة حيث يمكن أن يصل فيها الفنّ البشريّ إلى المغامرة؛ لا يمكننا الحصول عليه إلّا من السخاء الإلهي. [...] تلحظون ذلك، هبة الفصل ليست مسألة أرضية أو غير ذات شأن، بل هي هدية عظمية من النعمة الربّانية. إذا لم يكرّس الراهب كامل جهده للحصول عليها [...]، سيكون الضحية المقصودة للأحاييل والمصائب، وحتى في الثنايا الموحّدة والمستقيمة سيتعرّ أكثر من مرّة»⁽¹⁾. لكن إذا كان الفصل نعمة فيجب أن يكون كذلك فضيلة⁽²⁾: فضيلة يقع تعلّمها. ويعرّف كاسيانوس هذا التعلّم الضروريّ بممارستين أو بالأحرى بالاقتران الدائم بين ممارستين. من ناحية، يجب على الذات أن تُجري على ذاتها امتحاناً دائماً، يجب أن تراقب بعناية كلّ الحركات التي تتمّ في الفكر: أبداً لا يجب أن تغفل «العين الداخلية» التي بها نستكشف ما يحدث فينا⁽³⁾. لكن من ناحية أخرى وفي نفس الوقت، يجب أن يفتح المرء نفسه لآخر - للمرشد، للأسقف الذي عُهد بنا إليه -، يجب أن نحرص على أن لا نخفي عنه شيئاً. «تمزيق الحجاب الذي يعمل الخجل على أن يلفّ به كلّ أسرار نفسنا، لنُظهرها لأساقفتنا [133]، ولنذهب بكلّ ثقة للبحث عندهم عن دواء جراحنا وعن نماذج الحياة المقدّسة»⁽⁴⁾.

هذا الفصل الذي هو بمثابة فنّ للتبصّر والاتزان هو ضروريّ للتقدّم نحو القداسة، وهو مع ذلك يعوزنا، ليس بفعل انفعالاتنا وحسب وإنما بفعل قوّة الوهم الذي يهدّد

(1) يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، II، 1.

(2) «الفصل نعمة وفضيلة»، م. ن، II، 26.

(3) م. ن، II، 2.

(4) م. ن، II، 13.

فكرنا دوماً، النعمة الربّانية وحدها هي التي ستمنحنا إياها. لكن ما سيجعلنا نتعلّمه هو الجمع بين مراقبة النفس وانفتاحها، هو الممارسة التي لا انفصام فيها بين الاختبار والاعتراف. وعلى الجملة، ما يبرّر استمرار علاقة إرشاد هو ضرورة أن يظلّ المرء على الطريق الوسط بين المتناقضات التي تهدّد دائماً بأن تستميل وتغري. هذا التمشّي الصحيح لا يمكن تأمينه إلّا باستعمال فصل لا يوجد مبدؤه طبيعياً في الإنسان. سيكون عليه أن يتلقّاه من الله، لكن سيكون عليه أن يكتسبه كذلك بالممارسة الدائمة للنظر في ذاته ولقول الحقيقة على ذاته. في الشّكل العامّ للطاعة وللتخلّي عن الإرادة الخاصّة، تكون الأداة الأساسية للإرشاد هي الممارسة المستمرة للـ«اختبار-الاعتراف»، وهو ما يسمّى في المسيحية الشرقية اعتراف الإرشاد: «من ناحية، على كلّ واحد من الأتباع أن يتجنّب إخفاء أية حركة من حركات نفسه في أعماقه؛ أن يحذر من ناحية أخرى أن تفلت منه كلمة ما دون تحكّم وأن يكشف خبايا القلب لقلوب الإخوة الذين أعطيت لهم مهمّة علاج المرضى بتعاطف وتفهم⁽¹⁾».

IV. الاختبار-الاعتراف

رغم عدد معيّن من الخصائص المشتركة فإنّ هذه التقنية تختلف بشكل عميق جدّاً عن استذكار الأفعال الماضية مثلما نعر عليها في كتاب في الغضب لسينيكا. ليس لأنّ تذكّر ما تمّ في اليوم لحظة [134] التهيؤ للنوم كان مجهولاً عند الروحانية المسيحية. نجد القديس يوحنا فم الذهب يوصي به في عبارات شبيهة تقريباً بعبارات الفلاسفة القدامى: «إننا نتأكّد بأنفسنا من مصاريفنا المالية في الصّباح؛ إنه في المساء، بعد وجبة العشاء، عندما نخلد للنوم وحيث لا يزعجنا أحد ولا يقلقنا، عندها يجب أن نحاسب أنفسنا عن تصرّفنا⁽²⁾». لكن يجب أن نلاحظ أنّ كاسيانوس لا يشير أبداً إلى مثل هذه المحاسبة المسائية ضمن واجبات الحياة الرهبانية. ومن المحتمل أنّ هذه الممارسة قد ظلّت ثانوية بالنسبة إلى اعتراف الإرشاد بحصر المعنى.

الخاصية الأبرز لهذا الأخير هي كونه لا يتعلّق بالأفعال الماضية وإنما بحركة الأفكار - التي يمكنها أن تكون من جهة أخرى، ذكرى لفعل أنجز أو فكرة فعل

(1) القديس باسيليوس، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء الواحد والثلاثون، السلسلة 985 [ترجمة إيرينيّه هوشر]. حول اعتراف الإرشاد في الروحانية الشرقية، راجع إيرينيّه هوشر، الإرشاد الروحي في الشرق القديم، ص 155 وما بعدها.

(2) [القديس يوحنا فم الذهب، في أنّه من الخطير بالنسبة إلى الخطيب وإلى السّامع الحديث من أجل الإرضاء، 4].

للإنجاز⁽¹⁾. لكنّ هدف الاختبار هو الفكر في حدّ ذاته، هو التفكير. أن تكون ممارسة الاختبار في الحياة الرهبانية مرّكزة هكذا على حركة الفكر عوض أن تكون مرّكزة على الأفعال، فليس في ذلك ما يدعو إلى الاستغراب. من ناحية، النظام الدقيق للطاعة ينطوي على كون أنه لا شيء يتم وأن لا شيء يُشرع فيه دون أمر المرشد أو على الأقلّ دون إذنه؛ يتعلّق الأمر إذا بأن نأخذ في الحسبان وبأن نختبر فكر الفعل لنخضعه قبل حدوث الفعل. وبشكل أعمق، بما أنّ هدف الوجود الرهبانيّ هو حياة تأملية حيث سيتوجّب أن يكون الوصول إلى الله سهل المنال بفضل نقاوة القلب⁽²⁾، وبما أنه نحو هذه الغاية تدرّج بواسطة الصلّاة والتأمّل والخشوع وتثبيت الروح باتجاه الله، فإنّ «التفكير» يمثّل المشكل الأساسي. إنه يشكّل بكيفية ما المادّة الأولى للعمل الذي يقوم به الرّاهب على ذاته. وإذا كان من الحقيقيّ أن ضروب التّشّيف المسلّطة على [135] الجسد بواسطة نظام صارم جدّا في الغذاء والنوم والعمل اليدويّ، تلعب دورا رئيسيّاً، فذلك من حيث إن الأمر يتعلّق بالحصول على الشروط التي تجعل دفع الأفكار منتظمة ونقية قدر الإمكان. مثلما كان يقول ذلك إفاغريوس، «مع الدنيويين، الشياطين تصارع وتفضّل استعمال الأشياء. لكنها مع الرّهبان غالباً ما تستعمل الأفكار»⁽³⁾. لفظ النزوعات الذي يستعمله الروحانيون اليونانيون يترجمه كاسيانوس بأفكار، إنه يحتفظ هنا بنفس القيم السلبية التي كانت له عند إفاغريوس. التفكير عند كاسيانوس ليس مجرد «فكرة» من بين أفكار أخرى، إنه ما يوشك في كلّ لحظة أن يُحدث البلبلة في التّفنّس المشرّبة نحو التأمّل. مفهومنا على هذا النحو فإنه ليس فعل نفس تُفكّر بقدر ما هو الاضطراب في نفس تبحث على إدراك الله. إنه الخطر الداخليّ. يجب أن يواجه بعدم ثقة تختبره وترتاب فيه.

1. الصراع الداخليّ

البلبلّة التي يمكن أن يدخلها تتخذ وجهين أساسيين. أولاً وجه الكثرة والحركة والفوضى، هناك حيث تحتاج النفس إلى النظام والاستقرار والوحدة دون حركة.

(1) الخاصية «المديرية» لهذا الاختبار مؤكّدة جدّا كما عند سينيكا: «لنختبر ما هو في صالحنا وما هو مضرّ بنا [...] لتتوقّف عن الإنفاق الذي في غير محلّه ولنعمل على وضع أموال مفيدة مكان المصاريف الضارّة» (نفسه).

(2) يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، I، 2 - 4.

(3) إفاغريوس البونطقي، المقالة العملية، 48. حول النزوعات عند إفاغريوس، راجع، أنطوان غيومون، «مقدّمة» للمقالة العملية (باريس، 1971، صص 56 - 63).

الذهاب إلى التأمل الأوحد للكائن الأوحد يفترض التزام النفس بهذه الغاية الوحيدة وعدم الحياد عنها إطلاقاً. إنها مهمة عسيرة للغاية. «بمن سيجب أن نثق، بمن يكون من بين جميع الصالحين والقديسين أكثرهم رفعة، بمن يكون نجح في روابطه بهذا الجسد بامتلاك الخير الأسمى امتلاكاً ثابتاً، بمن لا ينزاح أبداً عن التأمل الرباني، بمن لا تشغله ولو للحظة الأفكار الأرضية⁽¹⁾». ذلك أنّ الروح دائم التقلقل، وهو لا يركن أبداً من تلقاء نفسه إلى موضوع أوحد، «إنه فريسة لحركة دائمة وقصوى»⁽²⁾. [136] المبعوث شقيق موسى كان يتساءل، لماذا في السعي إلى الارتفاع إلى التأمل، «تسرّب إلينا الأفكار التي لا فائدة منها بالرغم عنّا وأكثر من ذلك دون علمنا»، إجابة موسى المُسنّ هي إعادة السؤال ذاته: «أقرّ أنه من المحال أن لا تمرّ بالفكر أفكار كثيرة⁽³⁾». وفي كامل بداية المحاضرة التي يخصّصها سرينوس لحركة الفكر، يعود باستمرار مبحث الحركة الدائمة للفكر: الفكر «حركي»⁽⁴⁾ دائماً وفي أشكال متنوعة. لكن ثمة خطر آخر ينضمّ إلى خطر عدم الاستقرار، وهو نتيجته: لصالح هذه الفوضى وفي سرعة الدفق تحضر أفكار نكاد لا نجد الوقت الكافي للانتباه لها وهي التي نستقبلها دون حيطة. والحالة هذه، يمكن لهذه الأفكار في مظهرها البريء أن تكون خطيرة دون أن نفطن لخطورتها، يمكنها أن تحمل للنفس إحياءات ضارّة أو حتى تدنّسها. الأفكار ترفرف في الفكر مثل ريشة في مهبّ الريح، لكن بعضها مدنّس، ومثل ريشة مبتلة، تكون هذه الأفكار أثقل من الأخريات وتنحو نحو الأسفل⁽⁵⁾.

يمكننا أن نفهم انطلاقا من هنا الدور الذي يسند كاسيانوس لممارسة الاختبار. إنه يفسّره أو بالأحرى يعود بتفسيره إلى الآباء الذين يروي محاضراتهم، بثلاثة استعارات. استعارة الطاحونة: مثلما يدير الماء الطاحونة دون أن يتمكن الطحّان من فعل أيّ شيء، كذلك النفس يهزّها «سيل دافق من الأفكار المحتدمة»؛ هذه الحركة

(1) يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، XXIII، 5. وكذلك المحاضرات VII، 3: «نشر أحيانا أنّ بصر قلبنا يتجه إلى موضوعه؛ لكنّ روحنا ينسلّ رويدا رويدا من عليائه ليندفع بجموح أكثر احتداما نحو تهويماته الأولى».

(2) [م. ن، VII، 4].

(3) م. ن، I، 16 - 17.

(4) حركي ومتحرك بعدّة أشكال. باستعماله لهذه الكلمات اليونانية يبيّن كاسيانوس بوضوح أنه يستعير الفكرة من الروحانية الشرقية. نجد عند إفاغريوس تخصيص الفكر بصفته تائه وسريع (الفصل الخامس عشر والفصل الثامن والأربعون من المقالة العملية).

(5) [يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، IX، 4].

التي تهاجمها لا يسعها إيقافها؛ لكن مثلما أنَّ الطحّان بإمكانه طحن حبوب جيّدة أو سيّئة من القمح والشعير أو الزّوآن، كذلك على النفس [137] أن تقوم بالفرز بواسطة الاختبار بين الأفكار النافعة والأفكار «الآثمة». قائد المائة في الإنجيل هو كذلك مقارنة جيّدة⁽¹⁾: يراقب الضابط حركة الجنود، يأمر البعض بالذهاب والآخرين بالمجيء؛ بنفس الكيفية، على الاختبار أن يراقب حركة الأفكار، يستبعد ما لا نريده منها، وعلى العكس من ذلك يستبقي وينظّم كما يجب تلك التي تقدر على محاربة العدو. في الأخير المقارنة بالصّرّاف الذي يفحص القطع النقدية قبل قبولها هي كذلك طريقة لبيان وظيفة الاختبار⁽²⁾. نلاحظ ذلك: تتمثّل هذه الوظيفة في يقظة دائمة إزاء الدّفق الدّائم واللامنحسب لكلّ الأفكار المتزاحمة وهي تتقدّم إلى النفس، وفي آلية انتقاء تمكّن من الفرز بين تلك التي يمكن أن نقبلها وتلك التي علينا صدّها.

لإدراك المهمّة المخصوصة للاختبار، التحليلات التي يضيفها كاسيانوس على استعارة الصّرّاف تحليلات ذات مغزى: مهمّة الصّيرفيّ عندما نقدّم له القطع النقدية هي «التحقّق»: يتحقّق من الصورة المرسومة على المعدن ومن المعدن. في نظام الأفكار، يمكن أن ترد الكثير من الحالات. إنها تتوهّج وكأنّها كانت مصنوعة من الذهب (كما هو شأن الحِكم الفلسفية على سبيل المثال)، لكنّها وهم، وقد خُدعنا في المعدن. لكن يحدث على العكس من ذلك أن يكون المعدن نقيّاً - مثل حكمة مستخرّجة من الكتاب المقدّس -، لكنّ الشيطان الذي يسكننا فرض عليها بالقوّة تأويلاً خاطئاً، مثل محتال كان سكّ نقوداً وفرض على المعدن صورة لا مشروعية ولا قيمة لها. يمكن أن يحدث كذلك أن تكون قطعة النقد من معدن جيّد والصورة مطابقة، لكنها متأتية في الواقع من ورشة سيّئة. كما هو الشأن عندما يوحي لنا الشيطان بمبدإ فعل خير في حدّ ذاته لكنه يستعمله لغاية مُضرة بنا: يمكنه أن يوحي لنا بالصّوم، ليس من أجل تهذيب نفسنا وإنما من أجل إضعاف جسدنا⁽³⁾. في النهاية يمكن لقطعة نقد أن تكون شرعية تماماً بمعدنها وصورتها ومصدرها؛ لكنّ الزّمن أبلاها أو الصّدأ زيّفها: أمكن لبعض الشعور الفاسد [138] أن يندمج في فكرة صالحة وهكذا يزيّف قيمتها (يمكن للباطل أن يختلط برغبة القيام بعمل خير).

هي إذا مسألة حقيقة طرحها الاختبار على الأفكار التي تأتي لتضرب النفس بدقتها

(1) م. ن، VII، 5.

(2) م. ن، I، 20.

(3) نفسه.

الذي لا ينقطع. لكن الأمر لا يتعلق بمعرفة ما إذا كانت لدينا فكرة صحيحة أو خاطئة، وما إذا كنّا نصدر حكماً صائباً أو غير صائب - تلك كانت مهمة الاختبار الرواقي⁽¹⁾. باختصار، لا يتعلق الأمر بمعرفة كوننا نخطئ أم لا، يتعلق الأمر بالقيام بالقسم بين الأفكار الصحيحة والأفكار الخاطئة، بين التي لا تُخدع وتلك التي توهم. المسألة هي معرفة ما إذا كنّا خُدعنا. لا يتمثل الاختبار في التفكير في تحديد ما إذا كان الصّوم جيّداً أو غير جيّد. الرّاهب يعلم أنه جيّد. لكنه لا يعلم ما إذا كان مجيء هذه الفكرة في اللحظة التي تمثّل فيها ليس هو من فعل الشيطان الذي بتخفّيه تحت هذا المبدأ، يُعدّ سرّاً لسقوطه.

مفعول الاختبار هو إذا القيام بفصل، بتمييز يمكن من اتّباع الصراط المستقيم. لكنّه لا يفصل بين الآراء الصحيحة والآراء الخاطئة. إنه يبحث عن مصدر الفكرة، عن طابعها، عمّا يمكن أن يزيّف قيمتها. يتعلق الأمر باختبار «قيمة الأفكار» - نوعية الأفكار⁽²⁾ - بالتساؤل عن الأعماق الخفية التي تأتت منها، عن الحيل التي يمكن أن تكون أدواتها وعن الأوهام التي تجعلنا نخطئ، ليس كثيراً، ليس بخصوص الأشياء التي هي فكرتها وحسب - حول حقيقتها الموضوعية كما سيقال لاحقاً -، وإنما بخصوصها هي بالذات: بخصوص طبيعتها وجوهرها وفاعلها. باختبار الأفكار بعناية، بالقيام دائماً بالفرز بين التي يجب قبولها وتلك التي علينا استبعادها، لا يفكر الراهب المطيع والذي وقع إرشاده جيّداً بما هو مفكر به في هذه الأفكار وإنما بحركة الفكرة عند من يفكر بها. وهو ما يسميه كاسيانوس خفايا الوعي. إنّه مشكل الذات المفكرة وعلاقة الذات [139] بفكرها الخاص (من يفكر في فكري؟ ألم أُخدع بكيفية ما؟)، ولم يعد مشكل الموضوع المفكر به أو مشكل علاقة الفكر بموضوعه. عندما نفكر بالاختبار الذي هو اختبار من الطراز الرواقي حيث كان يتوجّب التحقق من صحّة الآراء حتى نؤمن بشكل أفضل سيطرة العقل على حركة الانفعالات، نقدّر كم نحن بعيدون عن النقاش الدائر بخصوص حركة الفكر، بخصوص مصدرها في الذات وبخصوص ما يمكن أن تولده هذه الحركة من أوهام الذات حول ذاتها.

2. ضرورة الاعتراف

إذا كان هذا التثبّت من الأفكار وهذا الفرز الدائم لا يتخذان غير شكل اختبار

(1) هكذا كان سينيكا يتساءل عمّا إذا كان محقّقاً في اعتقاده أنه كان بالإمكان تربية النّاس جميعاً؛ أو أن كلّ حقيقة كانت صالحة لأيّ كان (في الغضب، III، 36).

(2) توجد هذه العبارة من بين عبارات أخرى عند يوحنا كاسيانوس، المؤسسات، VI، 11.

داخليّ فقد تكون ثمة مفارقة: كيف لمن يتفحص ذاته أن يتمكّن بالفعل من التعرّف بكامل اليقين على مصدر أفكاره، كيف سيتمكّن من أن يكون وانقا من أنه لا يخطئ في فهم القيمة التي يمنحها لها، بينما خطر أن يُخدع - وأن يخطئ بخصوص ذاته - ليس مستبعداً؟ كيف ستكون الفكرة التي تتشكّل في الاختبار أكثر يقيناً من تلك التي وقع اختبارها؟ في هذا تتأسس ضرورة الاعتراف - هذا الاعتراف الذي لا يجب إدراكه على أنه نتيجة اختبار قد يتم بدءاً في شكل الداخلانية الصارمة والذي قد يقدّم لاحقاً حسابه الختاميّ في شكل المُسارّة. يتعلّق الأمر باعتراف يجب أن يكون كذلك قريباً قدر الإمكان من الاختبار، قد يتوجّب أن يتمكّن من أن يكون هو تعبيراته الخارجية، وجهه الشفهيّ الموجهة نحو الغير. تفحص الذات لذاتها ووضعها ما تدركه في خطاب لا يجب أن يشكّل إلا الشيء الواحد نفسه. الرؤية والقول في فعل أوحده - ذلك هو المثل الأعلى الذي يجب أن يسعى إليه المُترهب الجديد: «نعلّم المبتدئين ألاّ يخفوا نتيجة حياء كاذب ولا واحدة من الأفكار التي تضني قلوبهم، لكن أن يُظهروها للأسقف بمجرد ولادتها⁽¹⁾».

لكن كيف للاعتراف أن يبدّد الأوهام والحيل والخدع التي تسكن الفكر؟ كيف للتلفّظ أن يلعب دور التحقق؟ لا ريب لأنّ الأسقف الذي نعرف له، يمكنه باستعمال [140] خبرته وبالقدرة على الفصل التي اكتسبها وبالنعمة التي تلقّاها، أن يرى ما لا تدركه الذات ذاتها وأن يمنحها التصح والأدوية. العدو الذي يمكنه أن يخدع المحنّك والجاهل سيفشل أمام تمييز الأسقف⁽²⁾. يمنح كاسيانوس دوراً كبيراً للنصائح المرشد هذه بل ويبيّن إلى أيّ حدّ يمكن أن يؤدّي إرشاد أخرق⁽³⁾. غير أنه يمنح كذلك للتجسيد الشفويّ وحده مفعول فرز وفضيلة تطهير. تكوين كلمات ونطقها وتوجيهها إلى شخص آخر - وإلى حدّ ما إلى شخص آخر مهما كان، شريطة أن يكون آخر -، بحوزته القدرة على تبديد الأوهام وعلى طرد خداعات المضلل الداخلي⁽⁴⁾. يقدّم كاسيانوس عدّة أسباب لهذه القدرة التي للاعتراف بصفته القائم بالتمييز.

(1) م. ن، IV، 9.

(2) نفسه.

(3) راجع، طرفة الشيخ الذي يدفع بمؤاخذاته المفرطة مترهبنا جديداً إلى اليأس. يجد عقابه في كونه يصبح هو بدوره ضحية الإغواء الذي كان يرهق الشاب. (يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، II، 13).

(4) ذات مغزى هي النصيحة التي قد يكو القديس أنطوان أعطاها للمتوحدين: أن يدوّنوا أفعالهم وحركات نفسهم على لوح، وكأنه كان عليهم أن يظهرها لشخص ما، (القديس أنثاسيوس، حياة أنطوان، 55، 9).

الخجل بادئ ذي بدء. إذا تعذّر علينا الاعتراف بفكرة، إذا كانت هذه الأخيرة تتأبى عن القول، إذا كانت تبحث عن أن تظلّ مخفية، فتلك علامة كونها فكرة شريرة. «مهما كان الشيطان حاذقاً فإنه لن يقدر على التلاعب بالشاب أو على تضليله إلا إذا استماله، بفعل الخيلاء أو الاحترام الإنساني، إلى إخفاء أفكاره. يؤكّد الأساقفة بالفعل أنّ تلك علامة كلبية و يقينية على فكرة شيطانية كان يُخجلنا إظهارها للأسقف⁽¹⁾». بقدر ما تتوارى فكرة بقدر ما تسعى إلى الإفلات من الكلمات التي تعمل على التمكّن منها بقدر ما سيتوجّب التشبّث نتيجة لذلك بمتابعتها والاعتراف بها اعترافاً دقيقاً. الخجل الذي قد كان عليه أن يستوقف عند اقتراف فعل، يجب التصدّي له عندما يتعلّق الأمر بأن نظهر في الكلام ما يختبئ في أعماق القلب: إنه علامة الشرّ التي لا ريب فيها.

إذا كانت الفكرة المتأتية من الرّوح الشرير تبحث دائماً عن أن تظلّ مخبئة في الوعي، فذلك لسبب [141] كوني-لاهوتي. الشيطان ملك النور، فُضي عليه بالظلمات؛ حرّم عليه النهار ولم يعد له أن يخرج من طيات القلب حيث اختبأ. الاعتراف الذي يجذبه إلى النور، يقتلعه من مملكته ويجعله عاجزاً. لا يمكنه أن يسود إلا ليلاً. «فكرة شريرة نشأت نهاراً سريعاً ما تفقد سُمها. حتى قبل أن يُصدر فيه التمييز حكمه، الثعبان الشرير الذي اقتلعه هذا الاعتراف من كهفه الجوفي والمظلم إذا جاز القول، ليقذفه إلى النور ويجعل خجله هدفاً لنظر الناس، يعجّل بالتراجع⁽²⁾». تفقد الفكرة الشريرة قوّة إغرائها وقدرتها على الخداع لمجرد كونها قيلت، كونها نُطقت بصوت عال وكونها تُخرج كذلك من داخلانية الوعي الخفية.

يذهب كاسيانوس حتى إلى ما هو أبعد من ذلك. قد تكون الصياغة استبعاداً مادّياً أحياناً. مع الجملة التي فيها اعتراف، الشيطان ذاته هو المطرود من الجسد. ذلك هو الدرس الذي يجب استخلاصه من ذكرى للقسّ سراييون. عندما كان طفلاً، كان مسكوناً بروح التهم وكان يسرق خبزة كلّ مساء؛ لكنه «كان يخجل من أن يكشف» للقديس الشيخ الذي كان يرشده عن «سرقاته الخفية». في النهاية، في يوم ما، متأثراً بنصيحة القسّ ثيُون، لم يتمالك نفسه وانفجر متحجّباً. «أخرج من صدره المتواطئ مع اختلاسه والمخبئ له، الخبزة التي كان أخفاها [...]، ويظهرها أمام أعين الجميع. راکعاً إلى الأرض، يعترف بسرّ وجباته اليومية، طالباً العفو؛ يتوسّل باكياً صلوات الجميع حتى يخلّصه الله من أسر شديد القساوة». وفي الحين «يُخرج من صدره

(1) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، IV، 9.

(2) يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، II، 10.

مصباح مشتعل ويملاً الحجرة برائحة الكبريت؛ التعفّن كان شديداً إلى درجة أنه كان من العسير البقاء في ذلك المكان». غير أن الكلمات التي يتلفّظ بها القسّ ثيُون خلال هذا المشهد هي كلمات مهمّة وفق رواية كاسيانوس. إنها تؤكّد أولاً كون الخلاص ليس راجعاً مباشرة إلى الكلمات التي قد يكون تلفّظ بها المرشد⁽¹⁾، إنّما [142] إلى كلمات المذنب الذي يعترف: «خلاصك قد تمّ؛ دون أن أتفوّه بكلمة، الاعتراف الذي قمتَ به كان كافياً». مفعول هذا الاعتراف هو نقل ما كان مختبئاً في ظلّ السّرّ إلى وضوح النّهار: إنها لعبة الضّوء. وبالتالي هي في نفس الوقت قلبٌ للسلطة: «خصلتك قد كان انتصر؛ اليوم أنت تتغلّب عليه؛ واعترافك يصصره بشكل أتمّ من الذي كان هو تغلّب به عليك لصالح صمته. [...] بالتشهير به، أنت نزعّت من الروح الخبيث القدرة على إزعاجك مستقبلاً». وانقلاب السلطة هذا يتجسّد في إقصاء مادّي. بالمعنى الحرفي، الاعتراف الذي يكشف الروح الشرير يجبره على الرحيل: «أراد الرّبّ [...] أن ترى بعينيك مدبّر هذا الانفعال مطروداً من قلبك باعترافك الشافي، وأن تعرف، نتيجة لهذا الفرار البين، أنّ العدوّ بمجرّد كشفه لن يعود له مكان عندك في المستقبل»⁽²⁾.

ثمّة إذاً في شكل الاعتراف ذاته، في كَوْن السّرّ صيغ في كلمات وكوْن هذه الكلمات موجّهة إلى آخر، قدرة مخصوصة: ما يسميه كاسيانوس في كلمة سنجدتها باستمرار في لغة التوبة وإرشاد الأنفس، فضيلة الاعتراف. للاعتراف قوّة إجرائية خاصّة به: إنه يقول ويبين ويُطرد ويخلص.

هكذا يمكن تفسير الفصل - هذه الممارسة التي تسمح بتوضيح الالتباسات، بتفريق الأخطا، بتبديد الأوهام، بالتمييز في الذات بين ما يأتي منها وما يوحى لها به الآخر - الذي لا يمكن إجراؤه باختبار الذات لذاتها وحده وإنّما يلزمها كذلك وفي نفس الوقت، اعتراف دائم. يجب أن يتشكّل الاختبار حالاً («منذ ولادة الأفكار») في خطاب فعليّ وموجّه إلى آخر. هذا الأخير، في وضعية برّانية، هل سيقدّر على أن يكون حكماً أفضل؟ ولا ريب. لكن بشكل خاصّ فعل الكلام الموجّه له ينجز العملية الفعلية للقسمة من خلال حاجز الخجل ولعبة الظلّ والضّوء والطرد المادّي. الفصل الضّروريّ الذي يسمح برسم الصراط المستقيم نحو الكمال بين خطريّ

(1) ثمّة مع ذلك مفعول غير مباشر يؤكّده ثيُون نفسه: التلميذ كان اقتنع بموعظة الشيخ بخصوص النّهم والأفكار الخفية (م، ن، II، 2).

(2) [يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، II، 11].

الإفراط [143] والتفريط، هذا الفصل حيث الإنسان المسكون بسلطة إغراء العدو، ليس محبوباً به طبيعياً، لن يكون بإمكانه أن يمارس بفضل نعمة الله إلا بواسطة لعبة الاختبار - الاعتراف هذه: هذه اللعبة حيث مراقبة الذات لذاتها يجب أن تكون مرتبطة باستمرار بـ «القول الحق» بخصوص الذات ذاتها. هكذا إذاً، بعد هذا التمييز المتعلق دائماً بأصل ونوعية وبذرة الأفكار، لن تستقبل النفس غير الأفكار النقية المؤدية إلى الله وحده بما أنها متأتية منه هو دون سواه. هو ذا القلب النقي، شرط هذا التأمل الذي هو غاية الحياة الرهبانية. في بداية الكتاب الخامس من المؤسسات، يعود كاسيانوس لنص من إشعياء حيث يعد الرب كورش خادمه «بدؤس الأمم أمامه»، بـ «كسر الأبواب النحاسية»، بـ «تحطيم مغاليق الحديد» وبمنحه «ذخائر الظلمة وكنوز المخايب» (45، 1 - 3). بانعطاف غريب للتعليق، يؤوّل كاسيانوس هذه الأبواب المكسورة وهذه المغاليق المحطّمة، على أنها العمل الذي يجب أن نقوم به على «الغياهب المظلمة للزّائل» حتى «نُظهرها للثّور». تحت تأثير هذا التقصّي (التحرّي) وهذا العرض (البسط)، ستُكشف «أسرار الغياهب»، سيُهزم كلّ ما يفصلنا عن العلم الحقّ، و«سنكون جديرين بواسطة نقاوة السريرة بالوصول إلى النعيم الكامل»⁽¹⁾.

اعتراف الإرشاد الذي تطوّر في الرهبانية بصفته ممارسة اختبار متواصل للذات مرتبط باعتراف دائم للآخر هو بعيد جدّاً، رغم بعض السمات المشتركة، عن الاستشارة التي كنّا نجدها في الممارسة القديمة، وعن الثقة التي كان يجب على تلميذ الفيلسوف أن يمنحها لمعلّم الحقيقة والحكمة. قبل كل شيء، الاختبار - الاعتراف مرتبط في دوامه بواجب الطّاعة الدائم هو أيضاً. إذا كان كلّ ما يحدث في النفس حتى أدقّ الحركات [يجب إعلانه للآخر]، فمن أجل إتاحة طاعة كاملة. كما بالنسبة إلى الفعل الأكثر سيانية في الظاهر، كذلك ليس على الفكرة الأكثر عرضية أن تفلت من سلطة الآخر. [144] وبالمقابل، الطاعة المطلقة في كلّ شيء هدفها منع الدّاخلانية منعاً باتاً من أن تنغلق على ذاتها ومن أن تقدر، في استمتاعها باستقلاليتها، على الاستسلام لإغراء القوى الخادعة التي تسكنها. الشّكل العام للطّاعة والإلزام الدائم بالاختبار - الاعتراف متلازمان ضرورة.

وفضلاً عن ذلك، هذا الاختبار - الاعتراف لا يتعلّق بصنف معيّن من العناصر (مثل الأفعال أو المخالفات)، إنه إزاء مهمة غير محدّدة: أن يتوغّل دائماً أكثر في

(1) يوحنا كاسيانوس، المؤسسات، IV، 2.

خبايا النفس؛ أن يدرك دائما وفي أسرع وقت ممكن حتى أدق الأفكار؛ أن يستحوذ على الأسرار وعلى الأسرار التي تختبئ وراء الأسرار، أن يذهب إلى أقصى عمق ممكن باتجاه الجذر. لا شيء سيأتي في هذا الكدح ولا وجود لحَدٍّ مسبقٍ نتوقف عنده. على ممارسة الاختبار-الاعتراف أن تتبع خطَّ انحدار يجعلها تميل بشكل غير محدود جهة الجزء الذي لا تكاد الذات تدركه من ذاتها.

يتعلق الأمر إذا بشيء آخر غير الاعتراف الشفهي بالأخطاء المقترفة. اعتراف الإرشاد ليس مماثلا لاعتراف في محكمة. إنه لا يتنزل في آلية قضائية، إنه ليس طريقة يعتمد عليها من خرق قانونا ليعترف بمسؤوليته حتى يخفف العقوبة. إنه عمل على أن يكشف المرء، ليس للآخر وحسب، وإنما كذلك لنفسه، ما يحدث في خبايا القلب وفي ظلماته المبهمة. يتعلق الأمر بجعل ما لم يكن يعرفه أي شخص، يسطع كحقيقة. وذلك بكيفيتين: بإضاعة ما كان شديد الغموض بحيث لم يكن لأحد أن يدركه؛ وبتبيد الأوهام التي كانت تجعلنا نظنَّ النقود المزيفة نقودًا حقيقية ونظنَّ إيعازًا من الشيطان إلهامًا حقيقيا من الله. وإنه من هذا المرور من الظلمة إلى النور، من الخليط المغري إلى الفصل الصّارم، ننتظر الخلاص بالذات. نحن لسنا في نظام الحكم على الأفعال التي يعترف المرء بأنه مسؤول عنها، وإنما في نظام «حقانية» الأسرار التي تجهلها الذات في ذاتها.

في النهاية، إذا كان اعتراف الإرشاد يميل إلى اختبار الذات لذاتها ودون توقف، فما ذلك من أجل أن تتمكّن من توطيد ذاتها في سيادتها الخاصة، ولا حتى من أجل أن تتمكّن من التعرف على ذاتها في هويتها. إنه يتم دائما في [145] العلاقة بالآخر: في الشكل العام لإرشاد يُخضع إرادة الذات لإرادة آخر؛ هدفه من ذلك أن تكشف الذات في أعماقها حضور الآخر، حضور العدو؛ وغايته النهائية الوصول إلى تأمل الله بقلب نقّي. هذه النقاوة ذاتها لا يجب فهمها بصفاتها تجديد الذات لذاتها أو بصفاتها انعقادا للذات. إنها على العكس من ذلك، التخلّي النهائي عن كلّ إرادة خاصة: إنها كيفية في أن لا تكون الذات هي ذاتها، ولا بأية رابطة هي مرتبطة بذاتها. مفارقة جوهرية في هذه الممارسات التي هي ممارسات الرّوحانية المسيحية: حقانية الذات ذاتها مرتبطة أساسا بالتخلّي عن الذات. العمل اللامحدود لرؤية الذات لذاتها ولقول الحق عن ذاتها هو مران على الإماته. لدينا إذا في اعتراف الإرشاد عدّة معقّدة حيث واجب التوغّل بشكل غير محدود في دخيلة النفس يتزّوج وضرورة إبانة دائمة في الخطاب الموجه إلى الآخر؛ وحيث البحث عن حقيقة الذات يجب أن يمثل كيفية معيّنة لموت الذات ذاتها.

[147] الفصل الثاني

العذرية

I. العذرية والعفة

II. فنون العذرية

III. العذرية ومعرفة عين الذات

[149] نعرف أهمية النصوص المخصصة للعذرية في القرن الرابع. لدينا عند مسيحيي الشرق رسالة حول التمام الحقيقي في العذرية لباسيليوس الأنكيري، رسالة غريغوريوس النيصي في العذرية، نصوص كثيرة للقديس يوحنا فم الذهب -في العذرية، في المعاشرات المشوهة، كيف نحافظ على العذرية- العظة السابعة لأوزيبوس الأميزي، والنصيحة التي يوجهها إفاغريوس البونطيقي لعذراء؛ ويمكن أن نضيف إلى ذلك، من بين نصوص أخرى كثيرة، رسالة منسوبة إلى أثناسيوس، قصائد لغريغوريوس النيزنزي، أو كذلك عظة موجهة إلى والد أسرة، وهي رسالة ظل صاحبها مجهولاً⁽¹⁾. عند اللاتينيين، يجب أن نذكر خاصة القديس أمبرواز (في العذاري، في العذرية، في تكوين العذرية، في الحض على العذرية، زلة العذراء المكرسة)، القديس إيرونيموس (ضد هلفيديوس، ضد جوفينيان، رسالة إلى أستوخيوم) والقديس أغسطين (في العفة، في العذرية المقدسة).

في ذلك العصر، لا تعني كثرة النصوص هذه ظهور أمر أو ممارسة تمنع العلاقات الجنسية بشكل كامل ونهائي. في الواقع، تثمين العذرية تم إثباته من قبل، وفق تقليد يعود إلى هذا النص الشهير، نص الرسالة الأولى إلى الكورنثيين (7، 1) الذي سيكون لما يقارب الألفيتين، في [150] قلب كل نقاش: «من الجيد أن لا يقرب الرجل المرأة». لدينا شهادات عن هذه الزهادة الطوعية. بعضها صادر عن المسيحيين أنفسهم. إنه أثيناغوراس: «يحتفظ كل واحد منا بالمرأة التي تزوجها [...] لكننا قد نجد الكثيرين من بيننا، رجالاً ونساء يحبون حتى وهم طاعنون في السن خارج الزواج أملاً في إمكان مزيد الاتحاد بالله. إذا كانت العذرية تقرب من الله، لكن إذا كان الاستسلام حتى للأفكار والرغبات يبعد عنه، فالأحرى استبعاد الأفعال التي

(1) [دوم دافيد أماند وماتيو - شارل مون، «عظة يونانية غربية غير منشورة حول العذرية»، المجلة البندكتية، 63، 1953، صص 18 - 69].

نتحاشى حتى فكرتها⁽¹⁾. يذكر ترتليانوس عددا من «المخصيين طوعيا» وعددا «من العذارى اللاتي وهبن أنفسهن للسيد المسيح»⁽²⁾، إلى درجة أن القديس [أمبرواز] سيمكنه مواجهة العذراوات السبع البائسات لروما الوثنية بـ «شعب العفة»، بـ «جمهور الطهارة»، وبكامل «مجمع العذرية»⁽³⁾: جمهرة تعتبر بشكل واسع عن خصوبة الكنيسة-الأم [في ما يقول القديس سبيريانوس]⁽⁴⁾. لكن ثمة كذلك الشهادات الخارجية. شهادة جالينوس مهمة من حيث أنها بإثباتها للحالة، لا ترى فيها البتة شيئا جديدا؛ على أقصى تقدير هو يستغرب من كون عدد هائل من الناس بإمكانه ممارسة تزهد كان إلى حد تلك اللحظة هو بالأحرى خصيصة فلاسفة أصيلين: «يلتزم المسيحيون بسلوك جدير بالفلاسفة الحقيقيين: نرى بالفعل احتقارهم للموت واستكفافهم من أفعال اللحم وقد حرّكتهم بعض ضروب الحياء. ثمة من بينهم رجال ونساء، يزهدون طيلة حياتهم في الفعل الزوجي. ثمة كذلك من بينهم من ذهب بعيدا مثل الفلاسفة الحقيقيين في حكم النفس والتحكّم بها»⁽⁵⁾.

العذرية أو العفة النهائية تظهران إذاً في القرن الثاني بصفتها ممارسة شائعة عند المسيحيين، لكن دون أن يكون في ذلك ظاهرياً أي شيء مخصوص: [151] على أقصى تقدير امتداد نمط من السلوك معروف سابقا، على الأقل في شكله الخارجي، ومثمن سابقا. لنذكر أن المحرّمات الكبرى التي تذكرها نصوص الآباء الرسولين أو المدافعين عن العقيدة النصرانية هي ذاتها التي كانت محظورة من قبل الأخلاق الوثنية: الزنا، الفاحشة، إفساد الأطفال⁽⁶⁾. نرى إذاً أن المسيحية إبان قرن وجودها الأول تبدو حاملة لنفس المنظومة الأخلاقية الجنسية التي تحملها الثقافة القديمة التي تسبق ذلك القرن أو تحيط به: نفس الأخطاء الجنسية التي يدينها الجميع، نفس التوصية «الاصطفائية»، وبالنسبة إلى البعض، الزهد التام.

لا يتمثل تاريخ ممارسة العذرية في القرنين الأولين للمسيحية، في اتساع نطاق

(1) أثيناغوراس، السفارة، الفصل XXXIII.

(2) ترتليانوس، في بعث الأجساد، LXI [61].

(3) القديس [أمبرواز]، الرسالة 18 (إلى أهل فالنسيا).

(4) القديس سبيريانوس، في زيّ العذارى، 3.

(5) [جالينوس]، رسالة في آراء أفلاطون السياسية، ذكره أدولف فون هارناك في، رسالة المسيحية وانتشارها

في القرون الثلاثة الأولى، لايبزيغ، 1906، [الكتاب الثاني، الفصل الخامس].

(6) هكذا نجد في الديداخي [تعليم الرسل الإثني عشر]: «لن تقتل، لن تزني، لن تُفسد الأطفال، لن ترتكب

الفاحشة، لن تسرق» (II، 2). الرسالة المنسوبة إلى برنابا: «لا ترتكب لا فاحشة ولا زنى، لا تُفسد

الأطفال» (XIX، 4).

عِظَة زهد «فلسفية» وحسب. الممارسة المسيحية تنازعها فعليا ضربان من السلوك. لقد أعطت بالنسبة إلى الحكمة الوثنية، دلالة أخرى لمبدأ التعفف. لقد حدّدت له مفاعيل أخرى أو وعودا أخرى، لقد منحتة أيضا مدى آخر، وخاصة أدوات أخرى. لكن كان عليها كذلك أن تتخلّص من نزعة كانت حاضرة في المسيحية ذاتها، وكان يحببها الإغراء الثنائي باستمرار: ما أسميناه الأصولية. هذا النزوع إلى تحريم كل علاقة جنسية على كلّ مسيحي، بصفته شرطا ضروريا لخلاصه، كان حاضرا باستمرار في القرون المسيحية الأولى، باحتدادات متفاوتة وبأشكال مختلفة. لقد صادفه أن اتخذ مع طاسيان ويوليوس الأقفهسي هيئة طائفة، وأن يشكّل إحدى السمات الرئيسية لبعض البدع (كما هو الحال في عرفان مرقيون السينوبي أو عند المانويين)، وأن يسم ممارسة بعض الجماعات مثلما تشهد على ذلك الرسالة الثانية المنحولة لإكليمنس إلى أهل كورنثوس، أو كذلك، وفق ما يقول أوزيبوس، مؤاخذاته على بنتينوس، أسقف كنوسوس، الذي [152] كان يريد أن يفرض «على الإخوة عبء العفة الثقيل»⁽¹⁾ دون مراعاة «ضعف عددهم الكبير»؛ أو كذلك تكوين خط انحدار الأفكار المعروفة من جهة أخرى بأنها أرثودوكسية: تشهد على ذلك الفضيحة والنقاشات التي أثارها رسالة القديس إيرونيوس ضد جوفينيان. لكن في نقد الأصولية، لم يكن الأمر متعلّقا بمعرفة ما إذا كانت العذرية يجب أن تكون أو أن لا تكون قانوناً مفروضاً على أيّ شخص كان يريد أن يحقق خلاصه، لكن بما أنّ رفض كل علاقة جنسية لم يكن قانوناً غير مشروط، فإنّ الأمر كان يتعلّق بتحديد أية تجربة مفضّلة، «نادرة» وإيجابية نسبياً هي التي كان يجب أن تكون العذرية.

شيئان مهمّان يجب إذاً ملاحظتهما. ما سيُعده الفكر المسيحي حتى القرنين الخامس والسادس، ما سيكون نقطة التفكّر الرئيسية وموقع التغييرات ليس هو لوحة المحرّمات الكبرى وإنما هو مسألة العذرية (والاقتصاد الداخلي للزواج مثلما سنرى ذلك لاحقاً). التحريمات الأساسية تظلّ على ما هي عليه: سوف نرى إعادة توزيع منظومتها في فترة متأخرة، مع ظهور مجالات واسعة مثل نكاح المحارم والحَيونة و«ما هو مضاد للطبيعة». لكن إبان القرون الأولى، الرهان النظريّ كما المسألة العملية سيتعلّقان بالقيمة وبالمعنى الذي يجب منحه لامتناع صارم ونهائيّ عن كل علاقة جنسية أيّاً كانت (بما في ذلك ما يمكن أن يكون فكرتها أو رغبتها). لكن من

(1) [أوزيبوس القيصري، التاريخ الكهنوتي، IV، 23، 7].

ناحية أخرى مسألة العذرية هذه لا يجب النظر إليها بصفقتها مجرد مبدأ للامتناع، مبدأ قد يتمم بشكل ما المحرمات الخاصة بتوصية تعفف عامة. لا يجب أن نفهم حماسة التشجيع على العذرية والحضّ عليها على أنه توسيع نطاق المحرمات القديمة لتمدّد إلى المجال العام للعلاقات الجنسية: ضرب من الذهاب إلى أقصى حدّ قد يحرم هذا الشيء وحسب، ذاك وذاك أيضاً، لكن في نهاية المطاف، كلّ شيء. تثمين العذرية، بين الزهد الموصى به جزئياً من قبل بعض الحكماء القدامى والتعفف الصارم لبعض الأصوليين، أدّى تدريجياً إلى تعريف علاقة تامة للفرد بذاته، بفكره، بنفسه وبجسده. بإيجاز، حظر [153] الزنا أو إفساد الأطفال من ناحية والتوصية بالعذرية من ناحية أخرى ليس أحدهما امتداداً للآخر. إنهما غير متناظرين وهما من طبيعة مختلفة. غير أنّ تصوّر المسيحيّ للحم تشكّل في تطوير العذرية وليس في تعزيز الحظر. لنقل في كلمة إنه إلى جانب مدونة أخلاقية في المحرمات الجنسية التي ظلت ثابتة تقريباً، تطورت على نحو مغاير تماماً ممارسة فريدة: هي ممارسة العذرية.

[العذرية والعفة]

قبل القرن الرابع، لا نعرف نسبياً إلا القليل عن شكل ومضمون هذه الممارسة. نعرف مداها. نعرف كذلك أنها لم تكن تشكّلت مؤسسياً من خلال النذور [الفقر والطهارة والطاعة] ولا في وجود من نمط رهباني. في المقابل كانت توجد عند النساء خاصّة، حلقات كانت تكرّس نفسها لحياة دينية مكثفة بشكل خاصّ وكانت ترفض كلّ زواج، أو في حالة الأرامل كلّ زواج ثان. لكن كان يحدث كذلك أن فتيات يَحْيَيْن حياة عذرية بين ذويهم نتيجة نوع من ضغط أسرهن⁽¹⁾. لا شك أن ذلك هو سبب كون الوثائق التي بحوزتنا بخصوص القرن الثالث تتعلّق خاصة بعذرية النساء وتعرض وضعيتين: وضعيّة الفتاة في بيت أهلها ووضعية دائرة العذارى.

سأتوقّف عند نصّين من هذا القبيل. أحدهما لاتينيّ ويتعلّق بحياة عذراء وسط أسرتها، إنه مختصر ويعطي بالأساس عِظَات عملية. الآخر يونانيّ، يعرض مجموعة خيالية من النساء يُثنى في ما بينهن على عذريتهنّ. إنها أوّل شهادة مفصّلة لتصوّف عذرية مسيحيّ. بينما يعود النصّ الأوّل الذي كتبه القديس سيريانوس إلى النصف الأوّل من القرن الثالث، نقدّر أنّ مادبة ميثوديوس الأولمبي كُتبت حوالي [155] سنة 271. سنرى أنها بمضمونها تشكّل نقطة اتصال مع النصوص الكبرى للقرن الرابع.

بالنسبة إلى المسيحية اللاتينية للنصف الأوّل من القرن الثالث، يشكّل زِيّ العذارى للقديس سيريانوس، الرسالة الأشمل المخصّصة لممارسة العذرية. من الأكيد أنّ ترتوليانوس كان تناول موضوع العذرية هذا عديد المرّات، لكن مختلف نصوصه تتناول دائماً جانباً خاصّاً: الثياب اليومية للفتيات وللنساء المتزوّجات في حجاب العذارى؛ مشكل زواج النساء الأرامل في رسالة إلى زوجتي، والرجال الأرامل في الحُصّ على العقّة؛ التوبة وإعادة إدماج الزناة في كتاب في الحياء الذي كُتب في العصر المونتانوسي. سيكون بإمكاننا أن نلاحظ أنّ الكثير من الأفكار التي

(1) سنعود لاحقاً على هذه الفكرة القائلة إنّ عذرية الأطفال لها قيمة قربانية للتكفير عن ذنوب الأولياء.

حلّلتها ترتوليانوس سيقع العثور عليها لاحقا: على غرار موضوع أعراس المسيح، أو العذرية بصفتها شرطا لمقاربة الوقائع الروحانية⁽¹⁾. لكن يجب أن نستخلص من ذلك إحجامه عن منح العذرية، بحصر المعنى، منزلة خاصة. الرسالة الصغيرة حول حجاب العذارى هي من وجهة النظر هذه ذات مغزى. الأطروحة هي أنّ العذارى كما النساء المتزوّجات عليهنّ ارتداء الحجاب. وفي ذلك ثلاث حُجج. بعضها يستند إلى الكتاب المقدّس: لقد تمّ خلق حواء بصفتها امرأة؛ إنه من رَجَم امرأة كان على المسيح أن يولد؛ «بناتُ النَّاس» بصفتهم نساءً أغرّين الملائكة. حُجج أخرى أكثر غرابة ولن نعرّث عليها في الرسائل اللاحقة حول العذرية، وهي مستمدّة من الطبيعة: بعد أن بيّن ترتوليانوس وفق الكتاب المقدّس أنّ المرأة هي امرأة قبل أن تكون عذراء، يفسّر بالفعل أنّ كلّ عذراء تصبح تلقائيا امرأة حتى قبل الزواج. إنها تصبح كذلك بوعيها بذاتها بصفتها امرأة، بفعل كونها تصبح موضوعاً لـ «غُلمة الرجال»، وكونها يمكن أن «تحمّل الزواج»: إنها تكفّ عن كونها عذراء «طالما أنه بالإمكان أن لا تظلّ كذلك»؛ بفعل دخول الفجور في الأعين وفي القلب؛ «المسمّاة عذراء قد تزوّجت: فكرها وقع الزواج منه بالانتظار ولحمها بالتغيير»؛ أخيرا [156] بحركة الطبيعة ذاتها: نضج الجسد، تغيّر الصوت وضريبة الطمث: «ارفضوا إذا كونها امرأة من تتعرّض لما يطرأ على النساء⁽²⁾». في النهاية، آخر سلسلة من الحُجج استمدّها ترتوليانوس من اقتضاءات الانضباط: النساء المتزوّجات تجب حمايتهنّ من المخاطر المحيطة بهنّ. الحجاب يؤمّن هذه الحماية ويرمز إليها. لكنّ العذرية ألا يجب بالمثل أن تكون محمية ضدّ هجمات الإغواء، ضدّ حُرّاب الفضائح، ضدّ الشكوك والهمسات والغيرة⁽³⁾؟

الحضّ على العقّة، وهو نصّ وجهه ترتوليانوس إلى أحد الإخوة بعد ترمّله، يبدو على العكس أنه استوعب في العذرية مجموعة من السلوكات أو من الوضعيات المختلفة. لكن في الواقع، هنا أيضا، العذرية بالمعنى الحصريّ ليست معزولة بصفتها نمط حياة أو تجربة خاصّة. وقع تعريف العذرية بعامة على أنها «تقدّيس»، هذا التقديس بصفته إرادة ربّانية، وما تريده هذه الإرادة هو كونه خلقنا على صورته

(1) راجع حول الموضوع الأوّل، ترتوليانوس، حجاب العذارى، XVI. حول الموضوع الثاني، الحضّ على العقّة، X.

(2) ترتوليانوس، حجاب العذارى، XI.

(3) م. ن، XV - XIV.

فإننا نشبهه. ثمّة إذاً ثلاث درجات للعدرية: الدرجة التي وقع تزويدنا بها عند الولادة والتي تمكّنتا إن نحن حافظنا على العذرية من تجاهل ما سنودّ التخلّص منه لاحقاً؛ الدرجة التي نتلقّاها من الولادة الثانية في التعميد والتي نمارسها إمّا في الزواج وإمّا في الترمّل، وأخيراً، تلك التي يسميها ترتوليانوس «الزواج الأحادي»، والتي تجعلنا نزهد في الجنس بعد فسخ الزواج. يمنح ترتوليانوس لكلّ واحدة من هذه الدّرجات سمة مخصوصة: السعادة للأولى؛ الفضيلة للثانية؛ وللثالثة يجب أن نضيف التواضع إلى هذه الفضيلة⁽¹⁾. غير أنّ المعنى الذي يجب أن نضيفه على هذه الصفات ومراتبها يتوضّح جيّداً بمقطع من حجاب العذارى⁽²⁾. يتساءل ترتوليانوس في هذا المقطع عمّا إذا «لم تكن العقّة تغلب على العذرية» - عقّة تمارس في الترمّل أو باتّفاق مشترك في الزواج. [157] من جهة العذرية، النّعمة التي نتلقّاها؛ من جهة العقّة، الفضيلة. هنا صعوبة الصراع ضدّ الغلّة؛ هناك سهولة عدم الرغبة في ما نجهل.

نلاحظ التوجّهين اللذين يمكن استنتاجهما من هذه النّصوص: من ناحية، إعطاء الإمساك عن العلاقات الجنسية قيمة عامّة، بصفته وسيلة للاقتراب من وجود مقدّس وبصفته تمهيداً لهذه اللحظة التي لن يعرف فيها اللحم المنبعث الفرق بين الجنسين⁽³⁾؛ وفي الإطار العامّ لهذا الإمساك، عدم إيلاء منزلة مميّزة أو وضعية مرموقة للعدرية بالمعنى الحصريّ، حتى وإن حدّدنا موقعها وخصوصيتها. إنها بالفعل أخلاق صارمة للعقّة، أكثر من كونها تميّناً روحانيّاً للعدرية التي تتخلّل نصوص ترتوليانوس هذه. يمكن حتى أن نتعرّف فيها على مقاومة كلّ ممارسة قد تضفي معنى ومنزلة خاصة على عذرية النّساء⁽⁴⁾.

بالمقابل، يتوجّه في زيّ العذارى الذي كُتب في أواسط القرن الثالث، إلى نساء لهنّ، ويجب أن تكون لهنّ، منزلة وسلوك العذارى، دون أن يتعلّق الأمر مع ذلك بأيّ شيء [يشبهه] مؤسّسة رهبانية. يتعلّق الأمر بفئة من المؤمنات المتميّزات كفاية

(1) ترتوليانوس، الحضّ على العقّة، X.

(2) ترتوليانوس، حجاب العذارى، X. نفس الفكرة في إلى زوجتي، I، 8: «لا يجب أن نرغب في ما نجهل، [...] إذ لا شيء أيسر من ذلك. العقّة أكثر عظمة، ذلك [...] أنها تحتقر ما تعرفه عن تجربة».

(3) ترتوليانوس، في تبرّج النساء، I، 2.

(4) هذا الأمر بيّن بشكل خاصّ في مقطع من حجاب العذارى، X، حيث ينقد ترتوليانوس كلّ ما يمكن أن يسم من الخارج منزلة النساء العذراوات، بينما ثمّة «الكثير من الرجال العذارى»، الكثير من «الخصيان الطّوعيين»، وأن الله لم يمنحهم أيّ شيء من أجل تكريمهم.

حتى نتوجه إليهنّ من حيث هنّ كذلك⁽¹⁾ ومن المتقدّمات كفاية في القداسة حتى يطلب منهنّ سيريانوس أن يتذكّرن الآخرين (الذين هو واحد منهم)، لحظة سيعود إليهنّ شرفهنّ⁽²⁾. يظهر النص في شكل استنهاض، بمثابة رسالة عملية حيث لا تقرّبط للعذرية بعامة ولا تحجير لما يحدث: ماذا يجب أن يكون «زَيّ» العذارى؟ ممّا له دلّالته أنّ هذا الكتاب يُفتح بتقرّبط للانضباط بعامة، وبشكل أدقّ بعبارة تستعيد عبارة تيتوس ليفيوس التي غالبا ما يقع تكرارها⁽³⁾. [158] غير أنه ثمة بديل. كان المؤرّخ الرومانيّ يقول: «الانضباط حارس الضّعف»؛ ويجب سيريانوس «الانضباط حارس الرجاء»، مبتنّا بوضوح الوظيفة الإيجابية للانضباط في الترقّي حتى المكافآت الربانية: «حارسا للرجاء، رباطا للإيمان، مرشدا إلى طريق الخلاص، غذاء للتصرّفات الجيدة، سيّد الشجاعة، إنه هو الذي يجعلنا نستديم في المسيح ونحيا متعلّقين بالرب⁽⁴⁾».

يعرّف سيريانوس العذرية في علاقة بتطهير التعميد. هذا الأخير يجعل ممّا ومن أجسادنا وأعضائها معبداً لله. نحن مجبرون إذاً على الحرص على ألا يدخل أيّ شيء نجس ولا حتى دنيويّ إلى هذا الموقع المقدّس. إلينا نحن يعود، بكيفية ما، أن نكون كهنة هذا الموقع: هذه المهمّة هي فرض عين، «رجالاً ونساء، فتياتاً وفتيات، دون فارق في السنّ أو الجنس»⁽⁵⁾. لكن بالنسبة إلى هذا الالتزام العام، تحتلّ العذرية مكاناً متميّزاً. بأكثر وضوحاً من ترتوليانوس، يعزل سيريانوس حالة العذرية، يحيطها بمدائح رائعة ويجعلها تلعب دوراً خاصّاً بها. «زهرة بذرة الكنيسة، شرف وزينة النعمة الروحانية، تدبير سعيد، صنيع سليم ومعصوم...»⁽⁶⁾. إذا كانت العذرية تحتلّ عند سيريانوس مكاناً رفيعاً جدّاً، فذلك راجع لسببين. إنها تحافظ على سلامة التطهير الذي تمّ بواسطة ماء التعميد. إنها تواصل وتُكمل ما تمّ لحظة التعميد عندما يكون الراهب المبتدئ قد تجرّد من الإنسان القديم فيه. زهادة العذراء كانت أشمل من الآخرين، بما أنها أمّات في ذاتها «كلّ رغبات اللحم»⁽⁷⁾. وقد حافظت طيلة حياتها على هذه الطهارة التي لم تُمسّ، تبدأ العذراء منذ الحياة الدّنيا الوجود الذي

(1) القديس سيريانوس، في زَيّ العذارى، 3.

(2) م. ن، 24.

(3) «الانضباط حارس الضّعف»، تيتوس ليفيوس، التاريخ الروماني، XXXIV، 9.

(4) القديس سيريانوس، في زَيّ العذارى، 3.

(5) م. ن، 3.

(6) نفسه.

(7) م. ن، 23.

سَيُخَصَّ به بعد موتهم، أولئك الذين سيقع خلاصهم: إنها الحياة الخالدة. «لقد بدأتُم بالفعل في أن تكونوا ما ستكونون في يوم ما. إنكم تملكون منذ هذا العالم مجد القيامة وتمرّون بهذا العالم دون أن تُدَنِّسوا برجس هذا العالم. [159] عندما تظَلِّين عفيفات وعذراوات فأنتنّ سنوات ملائكة الله⁽¹⁾». وهكذا من التعميد إلى الانبعاث، تمرّ العذرية عبر الحياة دون أن تمسّها الأرجاس. إنها في نفس الوقت أقرب ما تكون من حالة الولادة -منها إلى الحالة التي توجد فيها النفس عندما تولد للحياة المسيحية- وأقرب ما تكون ممّا ستكونه الحياة الآخرة في مجد الانبعاث. أفضلية طهارتها هي كذلك أفضلية بالنسبة إلى العالم وبالنسبة إلى الزّمن: إنها فعليا بكيفية ما، في الما وراء. في وجود العذارى، تلتقي الطهارة البدئية والخلود النهائي.

هذه الحياة الثمينة يصوّرها سيريانوس على أنها في نفس الوقت هشة -إنها معرّضة لهجمات الشيطان⁽²⁾، وعسيرة: صعود شاقّ، عرق ومعاناة: «من يصطبر يُعطى الخلود ويوهب الحياة الأبدية ويعدّه الله بملكوته⁽³⁾». إذًا، تستوجب هذه الحياة عونًا وتشجيعات وتحذيرات واستحثاثات⁽⁴⁾. لا يشير سيريانوس إلى أيّ شيء بصفته إرشادا ممنهجا. بشكل واضح، ما يقترحه ليس قاعدة حياة. إنه يشير فقط إلى أنه يتحدّث بصفته أبًا⁽⁵⁾. لكنه يؤكّد كذلك أنّ العذرية لا يسعها أن تتمثّل في سلامة الجسد وحسب⁽⁶⁾. غير أنّ مضمون النصّ يمكن أن يفاجئنا. التوصيات التي أعطيت وقع تقديمها في الكثير من المجموعات المتلاحقة: المجموعة الأولى تخصّ الثروة (الثروة الحقيقية الوحيدة التي هي في الله لا يجب أن نفضّل عليها ثروة الحليّ والزينة والثياب الفاخرة)؛ المجموعة الثانية تخصّ العناية بالجسم وبالتغنّج؛ المجموعة الثالثة تخصّ الحمّامات والأماكن المحظورة. على الجملة إذًا، والنصّ يقول ذلك صراحة، يتعلّق الأمر في هذه الوصايا بـ«الرّيّ»، بـ«العناية بالجسد»، بـ«الزينة»⁽⁷⁾.

لكنّ الإلحاح على هذه المواضيع والذي يكاد يكون حصرًا [160] يمكن أن

(1) م. ن، 22.

(2) م. ن، 3.

(3) م. ن، 21.

(4) نفسه.

(5) نفسه.

(6) م. ن، 5.

(7) «لكنّ الحياء لا يتمثّل فقط في سلامة اللحم: إنه يتطلّب كذلك تواضع الحليّ واللباس»، ترجمة القسّ تيبو، نفسه.

يُفسّر بيسر بالتصور العام الذي يحمله سيبريانوس عن حالة العذرية. إذا كان هذا التصور يتمثل بالفعل في الحفاظ على الطهارة التعميدية حتى عدم بوار العالم الآخر، فإنّ المبدأ الذي يجب اتّباعه هو الحفاظ على هذه الحالة، خارج كلّ علاقة، مثلما كانت عليه في البداية ومثلما يجب أن تكون في نهاية الأزمنة. سلسلة من العبارات الموزّعة في النصّ يجب أن تجلب الانتباه: يقول سيبريانوس للعذراء «لا تخشّي أن تكوني كما أنت، مخافة أن لا يعرفك خالقك (صانعك) يوم القيامة»⁽¹⁾؛ أو كذلك: «كونيّ كما صنعكّ الرب خالفكّ؛ كونيّ كما أنشأتكّ يد الأب؛ ليظلّ فيكّ الوجه الذي لا يبور»⁽²⁾؛ أو في الأخير: «ابقّين مثلما كنتنّ، ابقّين مثلما ستكوننّ»⁽³⁾. إذاً، بالنسبة إلى العذراء، يتعلّق الأمر بشكل أساسيّ بالحفاظ على هذه المشابهة التي هي ختم الخلق الذي محتته الخطيئة واستعاده التعميد. يجب تجريد حالة العذرية من كل هذا الحلّي والزينة والعناية بالجسد والتجميل التي يسعى بها المخلوق إلى إخفاء صنيع الله بتزييفه. مثلما خرجت من اليد التي صنعتها، مثلما سيقع «التعرّف» عليها يوم القيامة، هكذا يجب أن تحيا العذراء. يجب أن تكون في هذا العالم إبرازاً وتأكيداً لهذه الحال. من هنا هذه التوصية للقديس سيبريانوس التي ليست بأية حال متباينة مع مجموع النص، بل هي بالأحرى نقطته المركزية: «العذراء لا ينبغي أن تكون عذراء وحسب، يجب أن نفهم ونعتقد أنها كذلك. لا أحد وهو يرى عذراء يجب أن يشكّ في كونها كذلك»⁽⁴⁾. بالتخلي عن كلّ البريق المصطنع الذي يمكن أن تسببه الثروة والحلّي والعناية بالجسد، يجب أن تأتلق حياة العذرية في أعين الجميع بما تكونه هي: الصورة العفيفة التي لا تخرج من يد الخالق إلا لتعود إليه، مثلما هي، أي مثلما صوّرها.

[161] لا يجب إذاً أن ننخدع: في هذه المجموعة الوجيزة من التوصيات الموجهة إلى العذارى -توصيات تبدو للوهلة الأولى سطحية جدّاً-، في هذه القواعد البسيطة للـ«زّي»، يجب أن نرى الشهادة على الأهمية الخاصّة التي وقع إيلاؤها للعذرية الأنثوية؛ المعنى الروحانيّ الذي وقع منحه للعذرية التي تُفهم على أنها استقامة تامّة للوجود، وليس بصفقتها عقّة صارمة وحسب؛ أخيراً القيمة التي نمنحها إيّاها بصفقتها

(1) م. ن، 17.

(2) م. ن، 21.

(3) م. ن، 22.

(4) م. ن، 5.

الشكل المفضّل بإطلاق للعلاقة مع الله. إنها دلالات ضمنية جدًّا ولا ريب لكنها تعرض حقًّا ما يمكن أن يكون مقتضبا وغير أساسيًّا ظاهريًّا في التوصيات العملية للقديس سيريانوس.

مأدبة ميثوديوس الأولمبي لم تُدخِل في الفكر المسيحي موضوع العذرية؛ ليس هو كذلك من عَيْنِ الفروقات الأولى بين هذه العذرية والعفة الوثنية. لكنَّ هذا الحوار يمثل في نهاية القرن الثالث أوَّل إعداد كبير لتصورٍ منهجيٍّ وموسَّعٍ للعذرية. إنه يؤكِّد قبل تطوُّر المؤسَّسات الرهبانية بكثير على وجود ممارسة جماعية، على الأقلَّ في دوائر نسائية، ويشهد على القيمة الروحانية القصوى التي كانوا يولونها إيَّاه. الأكَّد أننا لا نجد في هذا النص وصفًا لهذه المناهج والطرائق التي سيلجَّ عليها كُتَّاب القرن الرابع - من باسيليوس الأنكيري إلى يوحنا فم الذهب، ومن أمبرواز إلى كاسيانوس - ليبيّنوا كيف يمكن أن نحافظ على طهارة صارمة للجسد والنفس، للفكر وللقلب، ولينشئوا ما يمكن أن نسميه تكنولوجيا العذرية. لكن في مفصل الروحانية الإسكندرانية والأفلاطونية المحدثّة للقرن الثالث ولأشكال من التنسُّك المؤسَّساتي للقرن الرابع، يصوغ بعض المواضيع الأساسية للممارسة الإيجابية للعذرية. الشكل الأدبيّ للمأدبة يمكن من تراكم خطابات متنوعة، لكنه يمكن كذلك من متابعتها في حركة متواصلة وصاعدة ومن تحديد اللحظة الحاسمة بتعيين «متنصر»، من خلال الوحدة اللينة لهذا الحوار يمكن أن نتبيّن تنوع وجهات النظر ووجود مكمّن قوّة. ذلك أنّ [162] الأمر يتعلّق رغم الكثير من التكرار، بشيء آخر مختلف عن مجرد تنابع العِظّات التي تحثّ الواحدة تلو الأخرى على العفة.

في الخطاب الأوّل الذي ألقاه مارسلّا، العذرية مرتبطة بحركة صعود ثلاثية. صعود شخصيٍّ أوّلا وقع وصفه في أسلوب أفلاطونيٍّ صارم: ترفع العذرية عربيّة الأنفُس «باتجاه الأعالي»، «حتى إذا تخلّصت من ثقلها قفزت إلى ما وراء العالم» وتسَلَّقت «قُبّة السّماء»⁽¹⁾؛ في نهاية هذا الصعود توَهَّب النفس تأمّل الربّ. صعود تاريخيٍّ يوصل الإنسانية منذ بداية الزمن قريبا من العرش: إنها سلسلة الاستعمالات والقوانين؛ عندما كان العالم خاليًّا وكان يتوجّب تعميره، كان الرجال «يتزوَّجون شقيقاتهم» إلى أن «تلقّى إبراهيم الختان» الذي يُظهر جيّدًا وجوب تخليّ المرء عن لحمه الخاص؛ ثمَّ إنّه كان للرجال الكثير من النساء إلى أن قيل لهم إنهم كانوا «فحولًا

(1) ميثوديوس الأولمبي، المأدبة، الخطاب الأوّل، I.

مستحرمة» وإن «مصدر منيهم» لا يجب أن يكون إلّا لكل واحد منهم؛ ثم علّموا العفة، والآن في النهاية علّموا العذرية، «تعليمًا أقصى ومتأوِّجًا» يجعلهم يحتقرون اللحم ويستريحون في «الملاذ الهادئ للخلود»⁽¹⁾. في النهاية يذكر خطاب مارسلّا، في الاقتصاد التاريخي-اللاهوتي للخلاص، القطيعة التي تفصل اللحظتين الأخيرتين عن السلسلة التي وقع وصفها سابقا. قبل المسيح، كان الله قاد أبناءه، مثل أب يوكلمهم إلى مريّين يتشدّدون أكثر فأكثر، حتى العفة. لكن للمرور إلى العذرية التي تسمح لنا، لنا نحن الذين خُلّقنا على صورة الرب، أن نشبهه وأن نحمل هذا الشبه إلى منتهاه، كان توجب التجسّد، كان توجب أن تُكسى الكلمة باللحم البشري وأن يكون عرض علينا بالتالي «نموذج حياة يكون ربّانيّا»⁽²⁾. خطاب المأدبة الأول يجدل إذا في صورة صعود فريدة [163] الحركات الثلاث (نعمة الخلاص، التغيير التدريجي للقانون، الجهد الذاتي للصعود) التي تضع العذرية -والعذرية المسيحية المختلفة جدّا عن العفة- في قمة هذا الكمال حيث يكون الإنسان أقرب ما يكون من التشبّه بالله.

الخطابان الثاني والثالث، خطابيّ ثيوفيليا وثاليا، يتواجهان ويشكّلان نقاشا بخصوص قيمة الزواج. لكننا بعيدون جدّا في الشكل والمضمون عن المناظرة القديمة في ما إذا تزوّجنا [هل يجب أن نتزوَّج]. ثيوفيليا تتحدّث عن قيمة الزواج مع قبولها بفكرة كون الإنسان يترقى تدريجيا نحو العذرية. لكن بالنسبة إليها لم يحن الوقت بعد «ليكون النور قد انفصل نهائيا عن الظلمات»؛ لم نصل بعد إلى العدد الكافي من الناس. حتى وإن كان الزواج أقلّ قيمة من العذرية، فإنه ضروريّ ويجب أن يمارس. لكن لو تأملنا الأمر عن قرب، فإنّ هذا الحقّ في الزواج ليس تنازلا نتيجة غياب ما هو أفضل وهو بمثابة حلّ في انتظار الأفضل وحسب. الحجج التي يضعها ميثوديوس على فم ثيوفيليا تعطي دلالة إيجابية تماما للزواج: فهي تقول نحن ما نزال بعد تحت شعار «تكاثروا وتضاعفوا». لكن هذا التضاعف الذي يجعل اللحم يولد من اللحم، يجب أن نرى فيه فعل خلق وصنع⁽³⁾. يؤكّد نصّ ميثوديوس تباعا على ثلاثة مظاهر للخلق. إنجاب الجسد للجسد: إنه من كلّ عضو من أعضاء الإنسان

(1) نفسه، II وIII.

(2) «نموذج حياة ربّانيّ»، م. ن، IV.

(3) «اللحم الذي يتكوّن من اللحم [...] هو صنيعته»، م. ن، الخطاب الثاني، I.

تتكوّن البذرة «المُرجية والمتخثرة» التي ستذهب لإخصاب المجال الأنثوي⁽¹⁾. لكن كذلك تعاون الإنسان مع الله وفق نموذج آدم وهو «يهب ضلعه للرب الخالق حتى يسحبها». وفي الأخير نشاط الله في الجسد ذاته مثلما تفسّر ثيوفيليا ذلك في المقارنة المطوّلة للجسد الإنسانيّ مع الورشه التي يعمل في وسطها الرب المقولّب، مشكّلا الأجنّة وكأنها من شمع، «انطلاقا من بعض قطرات [164] البذر الطفيفة»، ومصمّما بالتالي «الصورة المعقولة تماما والمحبّوة بنفس، صورتنا نحن التي هي صورته». في تكوين الجنين، في حمّله، في نموّ الطفل كذلك بعد ولادته، يلعب الله دور العامل الأسمى. «إنه الصانع الأسمى»⁽²⁾.

نتعرّف هنا ببسر على المواضيع المجاورة لتلك التي كان حلّ لها إكليمندس الإسكندري في المرثي⁽³⁾. في الإنجاب كان تمّ وصف القران بين قدرة الخالق وفعل المخلوق. هل يمكن تعيين تأثير مباشر لإكليمندس على صاحب المأدبة؟ حاليا ليست هذه هي المسألة. في كلّ الأحوال، هذه المواضيع التي تُحرّك لاهوت الخلق عبر التأمّلات الطيبة المستوحاة تقريبا بشكل مباشر من الرواقين، كانت رائجة ولا ريب في القرن الثالث. من المهمّ أن نراها تظهر في مستهلّ المأدبة هذا: تظهر في خطاب ثيوفيليا الذي من الآكد أنه لن يكون عديم الأهمية أكثر من تلك الخطابات التي سيلقيها هذا الفريق من النساء المقدّسات⁽⁴⁾؛ لكنه منذور للـ«تجاوز» بحركة صاعدة يستهلّها الخطاب الموالي لثاليا مقترحا عدم البقاء عند المعنى المباشر لقصّة سفر التكوين.

خطاب ثاليا يواجه خطاب ثيوفيليا مواجهة التأويل الروحاني للتأويل الحرفي. ليس لأنّ هذا الأخير يُعتبر خاطئا⁽⁵⁾، لكنه لا يمكن أن يكون كافيا لأنّ نصّ الإنجيل

(1) [م. ن، II]. من المهمّ أن نلاحظ كون المتعة الخاصة بالعلاقة الجنسية وقع إرجاعها وكأنّ نوعها، إلى السّبات الذي غمر به الله آدم عندما استخرج حواء من إحدى أضلاعه. إنه تبرير إنجيلي للاستمتاع.

(2) م. ن، VI.

(3) انظر أعلاه، صص 26 - 27 (من الأصل الفرنسي).

(4) بل إنه استقبل بـ«ضجة من الإطراء»، «كلّ العذارى كنّ استحسّن خطابها» (الخطاب الثالث، VII)؛ وتعرّف ثاليا أنه «لا يمكن مؤاخذه عرضها بأيّ شيء» (م. ن، الخطاب الثالث، I).

(5) «أسلم بالمستوى الذي وضعت عليه عرضك يا ثيوفيليا [...]، سيكون من غير الحكمة أن نستعين استهانة كاملة بالنص في صيغته هذه»، م. ن، II.

يعرض شيئاً آخر غير مجرد «نموذج أصلائي للعلاقة بين الجنسين»⁽¹⁾؛ وخاصة لأنه إذا كنّا على حقّ في أن نرى في قصّة سفر التكوين «أوامر الله الثابتة [التي] تؤمّن تناغميا الحكم الأمثل للعالم» - وتؤمّنه اليوم أيضا -، فلا يجب أن ننسى أنّنا [165] دخلنا الآن في عصر جديد للعالم حيث القوانين القديمة للطبيعة تمّ تعويضها بتنظيم آخر⁽²⁾.

نصّ هذا التنظيم الجديد هو الذي يجب اتّباعه. ميثوديوس يجده في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس. انطلاقاً منه يجب تأويل سفر التكوين. لكنّ ميثوديوس يرفض أن يرى في العلاقة بين آدم وحواء مجرد الإعلان عمّا هو الآن قران المسيح بالكنيسة أو حتى نموذج هذا القران⁽³⁾. إنه يريد أن يرى في تجسّد المسيح إعادة خلق حقيقية، إعادة تشكيل لآدم. هذا الأخير لم يكن «يابسا» ولا «صلبا»، لقد التقى الخطيئة التي انسكبت عليه وأفقدته شكله وهو يخرج من بين يديّ من شكله، الله يشكّله إذاً من جديد، يضعه في رحم عذراء ويجمعه بالكلمة. هكذا استعاد المسيح آدم واضطلع به. لكن بذلك أمحى نظام الفساد وتجدد شكل الزيجات والولادات: «الله الذي هو عدم البوار المنتصر على الموت، وقّع للحم نشيد مسرّة الانبعاث، دون أن يسمح للحم بالعودة مجدداً إلى البوار»⁽⁴⁾.

يستعيد ميثوديوس إذاً نصّ سفر التكوين الذي كان اقترح له في الخطاب السابق تأويلاً حُرْفِيّاً وشبه طبيعانيّ. وقد جعله يتحرّك في حقل الدلالات الروحانية، أولاً على الصعيد الجماعي للكنيسة مع المسيح، ثمّ على الصعيد الفرديّ لصالح بين الصالحين - القديس بولس وقعت استعادته إذاً في التأويل الذي كان هو مؤسّسه. إنه «يضيف» بالتالي على المسيح ما كان قيل بصدد آدم. حدود التحليل مهمّة: إنها لا تعيّن أمحاء ما كان بيّنه نظام الطبيعة وإنما إبداله. السبات الذي استغرق فيه أوّل إنسان - هذه الموجدة التي كانت تصوّر نشوة المتعة الجسدية مثلما رأينا - أصبحت الآن هي الموت الإراديّ للمسيح ومحتته (آلامه). الكنيسة قُدّت من لحمه [166] ومن عظامه، إنها زوجة طهرها الخير وتتقبّل في رحمها «البذرة المباركة والروحانية»⁽⁵⁾. موجدة المسيح تتجدّد باستمرار: في كلّ مرّة ينزل فيها من السماء ليعانق زوجته،

(1) م. ن، I.

(2) «القوانين الأولى للطبيعة تمّ تعويضها بتنظيم آخر»، م. ن، الخطاب الثالث، II.

(3) ذلك كان هو التأويل الأصلي.

(4) م. ن، VII.

(5) «البذرة المباركة والروحانية»، الخطاب الثالث، VIII.

يُفرغ ذاته ويقدم جنبه حتى يولد كل الذين يأتون إلى التعميد⁽¹⁾. لكن ما يحدث للكنيسة بكاملها يحدث كذلك لنفس أكمل الناس التي أخصبها المسيح والتي هي زوجته العذراء. هكذا يتقبل القديس بولس «في أحشائه بذرات الحياة»، لقد كان «أتاه مخاض الولادة» و«سينجب» مسيحيين جددا⁽²⁾.

بالنسبة إلى هذه الزيجات وإلى هذه الخصوبة اللتين هما الشكل الروحاني للعذرية، لم يعد الزواج إذاً هو هذه الضرورة الطبيعية التي كان تحدث عنها الخطاب السابق بالاستناد إلى ضرورة إعمار العالم. عبارة «تكاثروا وتضاعفوا» تتخذ مدّاك دلالة أخرى⁽³⁾. وإذا كان للزواج مكان، فيما هو تنازل للذين هم ضعفاء جدّاً؛ لنفكر مثلاً في المرضى الذين يتوجب أن نوفر لهم الغذاء حتى عندما يحين موعد الصوم. لنترك الزواج إذاً للضعفاء. وهو ما يعني، في ما يختتم به ميثوديوس، دائماً وفق الرسالة إلى أهل كورنثوس، أنّ العذرية لا يسعها أن تكون ضرورية: «من هو قادر على «الحفاظ» على لحمه «بكراً» ويوقف سعادته على ذلك «يفعل الأفضل»؛ بينما الذي لا يستطيع ذلك و«يكّرسه للزواج» المشروع دون غشّ شائن فإنه «خيراً يفعل» وحسب⁽⁴⁾.

هكذا تؤسس خطابات المأدبة الثلاثة زمن العذرية في منظور تاريخي-لاهوتي: يتعلّق الأمر لا أكثر ولا أقلّ بعصر للعالم افتتحته استعادة الفعل الخالق البدئي في تجسّد المسيح. العذرية مفهومة على هذا النحو هي إذاً شيء مغاير لمجرّد محرّم يخصّ هذا الجانب أو ذاك من السلوك البشري. العذرية صورة [167] أساسية في العلاقة بين الخالق ومخلوقه، لقد كوّنهما الإحياء المخلص لعلاقة أولى نُقلت الآن إلى نظام الأفعال والولادات والصلوات الأسرية والروابط الروحية. الخطابات الأربعة الموالية يمكن أن ننظر إليها وكأنها تشكّل بدورها مجموعة: إنها تمتدح هذا العصر الجديد - ما يكونه من جهة الوجود البشري (إنهما خطاباً ثيوباترا وثلزاً)، ثم ما يكونه من جهة المكافآت الربانية (الخطابان السادس والسابع لأغاثيه ولبروسيلاً)؛ إنها تتّبع طريق العذرية، طريق النفس التي تمارسها وتقودها هذه الطريق إلى الخلاص الذي يتوجّها. وهو ما يسميه ميثوديوس الانفتال جهة الفردوس⁽⁵⁾.

(1) لنلاحظ العبارات التالية: «المسيح يُفرغ ذاته» أو: «يحتضن امرأته».

(2) هذه العبارة الأخيرة توجد عند القديس بولس، الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، 4، 15.

(3) ميثوديوس الأولمي، المأدبة، الخطاب الثالث، VIII.

(4) م. ن، XIV.

(5) «ردّ الاعتبار للجنة»، الخطاب الرابع، II.

تَدْخُلُ ثُبُوتًا، الخطيئة الرابعة، يُدْخِلُ المصطلح الهامّ الذي هو مصطلح الطهارة، النقاء. هو مهمّ من حيث إنه مختلف عن مصطلح العذرية. فعليًا، بالنسبة إلى المعنى التاريخي-اللاهوتي للعذرية الذي وقع تحديده آنفًا، الطهارة هي شكله الإنسانيّ: نمط وجود الكائنات التي اختارت سبيل الخلاص عندما آن أو أن العذرية مع المخلص. لكن بالنسبة إلى المعنى التقليديّ لتامة الجسد، للطهارة دلالة أوسع بطبيعة الحال. لا يجب أن ننظر إليها أولًا بصفتها مجرد نتيجة لإحصان إراديّ: إنها تأتي من أعلى. إنها هبة ربّانية توفّر للإنسان إمكانية حماية ذاته ضدّ الفساد: «لقد ترقّق الله بحالنا؛ لقد رأنا عاجزين عن تحمّل هذه الحال وعن التعافي منها، فأرسل إلينا من أعالي السماء أفضل العوّث وأمجده، الطهارة⁽¹⁾». كنز طهارة على الإنسان بالمقابل أن ينمّيّه و«أن يمارسه بالخصوص»⁽²⁾. لا يجب أن نمارس هذه الطهارة في سنّ معيّنة من سنّ الحياة وإنما طيلة الوجود -من الولادة إلى الممات: «من الجيّد أن نخضع منذ الطفولة للإرشادات الربّانية⁽³⁾». يجب أن يمارسها المرء كذلك في كلّ [168] كيانه، في الجسد كما في النفس، في نظام العلاقات الجنسية كما في نظام كلّ الانحرافات الأخرى⁽⁴⁾. وأخيرًا لا يجب أن يمارسها بصفتها مجرد امتناع عن فعل الشرّ وإنما بصفتها رابطة إيجابية بالله: إنها طريقة لتكريس المرء نفسه له⁽⁵⁾. هكذا تصف ثلوسا العذرية بصفتها ختمًا موضوعًا على الجسد والنفس: على الفم الذي يحرم على نفسه كل كلام بذيء لكي لا ينشد إلا ترانيم لله؛ على البصر الذي يُعرض عن «المفاتن الجسدية» وعن «المشاهد الوقحة» ليلتفت إلى الأشياء العلوية؛ على الأيدي التي تتخلّى عن المعاملات الخسيسة؛ على الأرجل التي لم تعد تتسكّع لكنها تجري مسرعة تحت أمر الله. على الفكر في نهاية الأمر: «لا أحتضن أيّ فكرة خسيسة، لا أعتدّ بأيّ شيء يكون من هذا العالم [...] أتأمل قانون الرب على مدار السّاعة⁽⁶⁾».

تَحِينُ إِذَا لَحْظَةُ الْجَزَاءِ. إِنَّهُ تَغْيِيرُ الْأَنْفُسِ مِنْذُ هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، الْأَنْفُسُ الَّتِي تَلْبَسُ

(1) نفسه.

(2) «القيام به بشكل مميز»، م. ن، VI.

(3) م. ن، الخطاب الخامس، III.

(4) م. ن، IV.

(5) يستعمل ميثودبوس لفظة التضرع (م. ن)، لكن ليس من المؤكّد أنه يعود إلى نذر مؤسّساتي أو ذي طابع طقوسيّ.

(6) م. ن، IV.

«الجمال الخالد والروحي [...] الذي هو دون تقلّبات، دون تشايخ، دون عيب»⁽¹⁾. يمكن أن تصبح الأنفس معبداً لله في العالم الديني؛ لكنها مستعدة كذلك للحظة التي سيعود فيها المسيح: «نفوسنا، مع أجسادنا التي ستكون استردتها، ستركب السُّحب لملاقاة المسيح، حاملة مصاييحها [...]»، بمثابة نجوم ساطعة بسناء البهاء السماوي⁽²⁾. تفسّر بروسيلاً معلقة على نشيد الأنشاد، إنه في السماء سيستقبل المسيح مخطوباته: «ألا يجب أن لا تنفصل الخطيئة قطّ عمّن ابتغها وأن تحمل اسمه؟ لكن ألا يجب أن تكون ما تزال كذلك سليمة وبتولا، مختومة مثل روضة ربّانية تنمو فيها كل النباتات التي عطّرتها مسرّات السماء الفوّاحة، حتى يدخلها المسيح دون سواه ليقطف هذه الورود الطالعة من بذور روحانية»⁽³⁾؟

[169] تشكّل الخطابات الثلاثة الأخيرة أوج الصعود. أهمّ هذه الخطابات هو الخطاب الثامن، خطاب ثيكلا - هو فضلاً عن ذلك الخطاب الذي يُتوّج رغم تميّز كلّ الخطابات الأخرى. لا يجب أن ننسى أنّ ثيكلا كان يُحتفى بها فعلياً بصفقتها مرافقة القديس بولس، ولا يجب أن ننسى كذلك أنّ أعمال بولس وThékla كانت نصّاً يعود إليه بانتظام الأصوليون وكلّ الذين يدعون من بين أتباع طاسيان إلى الإمساك الصارم عن كلّ علاقة جنسية. لجوء ميثوديوس إلى شخصية ثيكلا، يشير إلى إرادة التأكيد على الخاصية البولسية لخطابها وإلى استعادة هذه الصورة لأوّل عذراء شهيدة، في تقييد للعدرية لا يكون مبدأً إحسان مطلق وغير مشروط. يتعلّق الأمر جملةً بأن نترك لThékla ذاتها التي هي نموذج العذراوات المسيحيات الذي تستدعيه الأصولية، السّهر على اكتشاف معنى آخر للعدرية. أمّا بخصوص أن يكون هذا الخطاب «الرئيسي» بالمعنى الحصري هو الخطاب الثامن، فمن اليسير بيان سبب ذلك: أخروية ميثوديوس كانت أعطت بالفعل دلالة خاصّة جدّاً للعدد ثمانية. ميثوديوس كان يقدر أنّ العالم يجب أن يدوم سبعة آلاف سنة، مستندا على أيّام سفر التكوين وعلى الروزنامة اللاوية، مع أيام الاحتفال السبعة للشهر السابع، التي يكون الالتزام بها هو قانون أزليّ لكلّ ذرية إسرائيل⁽⁴⁾: الآلاف الخمسة الأولى هي سنوات الظل والقانون، الألفية السادسة التي تتطابق وخلق الإنسان كانت ألفية مجيء المسيح؛ الألفية السابعة هي ألفية الاستراحة

(1) [م. ن، الخطاب السادس، I].

(2) م. ن، IV.

(3) م. ن، الخطاب السابع، I.

(4) هذا المقطع من اللاويين، 23، 39 - 43، ذكر في الخطاب التاسع من المأدبة.

والانبعاث واحتفال خيمات اليهود. أمّا بخصوص الألفية الثامنة فستكون ألفية الأبدية⁽¹⁾. في المرتبة الثامنة يتوجّ خطاب ثيكلا بقية الخطب. كأنه في نهاية الأزمنة: إنه يكتشف الأبدية. إنه منتهى وأساس كلّ ما قيل.

إنه يستعيد في عبارات أشدّ ما تكون أفلاطونية، التوصيف الذي كان تمّ بالفعل لحركات الأنفس التي إذا عرفت كيف تحمي نفسها من أدران العالم فإنها تصعد إلى دوائر [170] ما لا يبور. تذكر ثيكلا أجنحة الأنفس التي وقد غداها نسغ الطهارة «تصبح أكثر اقتداراً» والتي «تعودت يوماً بعد يوم على الطيران بعيداً عن الانشغالات البشرية»⁽²⁾ سيما أنّ انطلاقها أصبحت أكثر خفة. إنها تذكر كذلك «أولئك الذين فقدوا أجنحتهم وتعثروا في المتع» حيث «يتدحرجون»⁽³⁾، عاجزين عن أيّ إنجاب مشرف. مثل كل اللواتي سبقنها، تعدّ ثيكلا الأنفس التي تصعد ببلوغ عدم البوار: تصل الأنفس «إلى ما أبعد ممّا وراء عالم هذه الحياة، ترى من بعيد ما لم يتأمّله أحد، رياض الخلود ذاتها - مذهلة هي المفاتن التي هي غنية بها والأزهار التي هي مليئة بها!»⁽⁴⁾. وفي هذه الحركة تنجز الأنفس هذا التشبه بالله الذي لم تتوقّف الفلسفة المستوحاة من أفلاطون عن أن تعدّ به الأنفس التي تتحرّر من عالم المظاهر. ميثوديوس وهو يمنح العذرية هذه الدلالة الواسعة جدّاً لوجود مطهر و«في الأوج تماماً»⁽⁵⁾، يرى فيها مضاهاة لله. العذرية = المضاهاة.

لا جديد إذاً حتى الآن في هذا الخطاب الذي هو خطاب ثيكلا بالنسبة إلى الخطيبات السابقات، حتى وإن كان الإلحاح المتكرّر على المواضيع الأفلاطونية يأخذ في هذه المداخلة الأكثر حسماً من المداخلات الأخرى، قيمة خاصّة جدّاً⁽⁶⁾. غير أنه ثمة عبارة يجب أن تستوقفنا منذ الأسطر الأولى. يتعلّق الأمر بالمقارنة،

(1) نعر في المأدبة على عناصر أخرى تذكر بقيمة العدد ثمانية. على سبيل المثال في النشيد الأخير، أمثلة الطهارة السبعة التي نجدها في الكتاب المقدّس، يضاف إليها مثال الشهيدة ثيكلا ذاتها.

(2) [م. ن، الخطاب الثامن، I].

(3) [م. ن، II].

(4) [نفسه].

(5) «عاملة [...] في الأسمى»، I.

(6) بشكل عامّ، يطالب ميثوديوس في آثاره الأخرى، بأفلاطونية أصيلة ضدّ الاتجاهات المستوحاة من أفلاطون (راجع، جاك فارجاس، الأفكار الأخلاقية والدينية لميثوديوس الأولمبي، باريس، 1929).

التي كانت شائعة لكنها في استعمالها الفلسفي كانت روائية أكثر منها أفلاطونية، هي مقارنة الحياة بمسرح. لكن بينما هذه الاستعارة العادية كانت تُستخدم خاصة لتعيين أوهام الوجود العابرة أو الخاصية الكوميديّة لحياة لسنا فيها غير ممثل دوره مقرّر سلفاً⁽¹⁾، بينما [171] يذكر أفلوطين الجرائم والحروب بصفتها فرجة مسرحية محضاً، مع تغييرات في المشاهد والألبسة، في الصيحات والمناحات، بينما يتحدّث عن العالم بصفته مشهداً متعدّداً حيث «يتنحب الإنسان الخارجي، يتذمّر ويؤدّي دوره»⁽²⁾، نجد ميثوديوس يتحدّث عن مسرحية الحقيقة⁽³⁾: تُلعب هذه المسرحية في الصعود نحو الواقع الخالد. مطرودون منها أولئك الذين يظنون متعلّقين بالمتعة؛ يشارك فيها حتى نهايتها أولئك الذين، على العكس من ذلك، يبحثون عن «الخيرات السماوية». العذرية شرط أو بالأحرى هي الشرط، بصفتها شكلاً عامّاً للوجود، حتى تصل مسرحية الحقيقة هذه إلى الحقيقة ذاتها. بدلاً من كونها كوميدياً، إنها خدمة القدّاس الإلهي، حيث الأنفس التي «عاشت عذراوات وفيّة حقّاً للمسيح» تُوجّه موكبها نحو السماء، تلتقي بجوقة الملائكة الذين «يتقدّمونها»، ينشدون «عبارات الاحتفاء»، و«يقودونها» حتى رياض الخلود ويمكّنونها من «جائزة انتصارها»⁽⁴⁾. حينئذ، كلّ ما كانت أدركته بصفته حلماً، في شكل ظلال، تراه الآن «مفاتيح رائعة، مشرقة، سعيدة»⁽⁵⁾: العدالة ذاتها، العقّة ذاتها، المحبّة ذاتها، والحقيقة والحكمة. إجمالاً، الخطاب الثامن -خطاباً أوجاً- يعيد الحركة التي ذكرتها الخطابات السابقة. لكن بينما كانت هذه الخطابات تُعدّ بعدم البوار وبالخلود وبالسعادة الأبدية، فإنّ هذا الخطاب يعلن الحقيقة: العذراوات يصلن حتى الكنوز، وبالمقابل، الله ينيرهنّ. إنه بهذا المعنى إذاً يتمّ خطاب ثيكلا كلّ الخطابات الأخرى. لكنه يؤسّسها كذلك بهذا المعنى وهو أنّ كنز الحقيقة الذي سيكتشفه الآن يخصّ العذرية ذاتها. على هذا

(1) راجع أيبكتاتوس، الوجيز، 17: «تذكّر أنّك ممثّل في مسرحية يريد مؤلّفها أن تكون كما يريد»؛ مارك أورال، أفكار، XII، 36. راجع أيضاً شيشرون، في الحدود القصوى للخيرات والشرور، III، 20.

(2) أفلوطين، التاسوعات، III، 2، 15.

(3) «مسرحية الحقيقة»، ميثوديوس الأولمبي، المأدبة، الخطاب الثامن، I. تعود العبارة في الفصول اللاحقة من نفس الخطاب.

(4) لنلاحظ الألفاظ التالية: الجوائز، الانتصارات، أكاليل الزهور (نفسه، II).

(5) م. ن، III.

النحو يجب أن نفهم دون شك التحليلين اللذين يشكّان متن خطاب ثيكلا، [172] واللذين يمكن لحضورهما في هذه النقطة أن يثير الاستغراب: تفسير لسفر الرؤيا وتأملات في الحتمية الفلكية. يتعلّق الأمر في الحالة الأولى بإدراك العذرية من زاوية نهاية الأزمنة وبصفتها شكلا لتحقيقها؛ في الحالة الثانية، يتعلّق الأمر بإدراكها انطلاقا من قَمّة العالم ورؤيتها بكيفية ما انطلاقا من أعالي الأجرام السماوية.

المقطع الذي علّقت عليه ثيكلا من سفر الرؤيا، هو الذي يصف «العلامة الكبرى التي ظهرت في السماء»: المرأة وهي في حالة مخاض تلقى الشمس، والتّين يُلقى على الأرض ثلث النجوم. التأويل التقليديّ يجب أن يكون رأى في ذلك دون شك تصويرا للعذراء، ولادة المسيح، صراع الثعبان ضدّ المرأة والوعد بهزيمته أمام المسيح⁽¹⁾. ميثوديوس يعارض هذا التفسير بشدّة⁽²⁾. إنه يؤكّد ضدّه على استحالة نصيّة: يتحدّث سفر الرؤيا عن الصعود نحو السماء، وبالتالي بعيدا عن لدغات الثعبان وعن الطفل الذي تلده المرأة. إلّا أنّ المسيح نزل من السماء ليقاثل العدو. إنه يدافع كذلك عن قاعدة منهجية: سفر الرؤيا هو نصّ تنبّي ولا يجب أن نرجعه إلى تجسّد المسيح الذي تمّ قبل كتابته. لا يمكنه إذاً أن يخصّ غير «الحاضر والمستقبل». إجمالاً، التأويل انطلاقاً من النزول الماضي للروح، يستعيز عنه ميثوديوس بتأويل ينطلق من الصعود الحالي والمقبل باتجاه الله. في الواقع، ما يقترحه على لسان ثيكلا ليس تفسيراً مبتكراً. إنه يقترح فعليا أن نرى في المرأة، التي وقع إعدادها كخطيبة سيقع إيصالها حتى سرير الملك، صورة للكنيسة: وهو ما كان موضوعاً شائعاً في القرن الثالث⁽³⁾. الطفل الذي تنجبه هو بالتالي نفس المسيحيّ الذي يدخل الحياة الروحانية عن طريق التعميد. لكن لماذا وقع تصوير هذا الطفل بصفته ذكراً؟ لأنّ [173] المسيحيين يشكّلون «شعباً من الرّجال»، لأنّهم زهدوا في «الانفعالات المتأثّثة»، لأنّهم «يتفحّلون بالقنوت». إنهم يحملون «شكل الكلمة ومشابقتها»، فالمسيحيّ الحقيقيّ يولد من حيث هو يسوع المسيح. يجب إذاً أن نفكّك هذه

(1) حول أهمية أن لا نؤوّل الصور التي تنبّي، بالرجوع إلى الماضي (مثلاً يفعل اليهود)، انظر، الفصلين الأوّل والثاني من الخطاب التاسع.

(2) لفظة «مشاكس»، «مشاحن» التي يستعملها لتعيين أصحاب التأويل الذي يستبعده، تشير إلى وجود نقاش حول معنى هذا النصّ الذي هو نصّ سفر الرؤيا.

(3) التفسير المسيحيّ كان نقل الموضوع العبرانيّ لتحالف الله مع شعبه إلى علاقة بين المسيح والكنيسة. القديس هيبوليتس وأوريجينوس هكذا جعلوا من الكنيسة زوجة للمسيح.

الشخصية التي هي شخصية المرأة التي في حالة مخاض بصفتها صورة للخصوبة العذرية للكنيسة التي تنجب نفوساً عذريتها مختومة بعلامة المسيح⁽¹⁾.
أما بخصوص التّنين فإنّ الشيطان بطبيعة الحال هو الذي يجب أن نراه فيه. الشيطان ليس عدوّ المسيح بل هو عدوّ الأنفس وهو يبحث عن مفاجأتها. الرؤوس السبع التي يصفها سفر الرؤيا تواجه الفضائل السبع والقرون العشرة تواجه الوصايا العشر: قرون حادّة للزنا والكذب والجشع والسرقة، ذلك هو ما يشير إليه ميثوديوس مع أنه لا يتابع التعداد. لا يجب إذاً أن نبحث في هذا المقطع من سفر الرؤيا عن استذكار انتصار المسيح، وإنما وفق تفكيك نصحيّ، عن الحثّ على الصراع: «لا تفزعن [الأنفس] إذاً أمام أحيابل وافتراءات الوحش؛ تسلّحن ببسالة من أجل المعركة يا جيوش «قبعة الخلاص»، بالدرع ولفافة السّاق: ستسيّبن له رعباً لا حدود له إذا هاجمتموه بكثير من العزم والإقدام، وسيستسلم عندما سيرى عدوّاته قد نظّمهنّ في المعركة من هو أقدر منه⁽²⁾».

منظوراً إليه من زاوية الألفية [القول بملك المسيح على الأرض مدّة ألف سنة قبل البعث]، عصر العذرية هو إذاً عصر صعود الأنفس باتجاه السماء الخالدة. العذرية ذاتها تتخذ فيه مظهرين: مظهر القرابة الروحية الذي فيه للكنيسة دور مركزي - عذراء أحبلها الرب، تربّي نفوساً عذراء ترفعها عذريتها إلى السّماء، مظهر صراع روحيّ حيث سيكون على النفس أن تتجاهد ضدّ هجمات العدو المتكرّرة. نفس عصر العالم هذا، يمكن التفصيل الأخير لخطاب ثيكلا من رؤيته وفق منظور مكانيّ إذا صحّ القول: من أعلى [174] العالم ومن أعلى نظامه. في الواقع، ميثوديوس يضع ههنا نقاشاً بنياته وعناصره فلسفية بوضوح. يتعلّق الأمر بدحض الرأي القائل إنّ الأفلاك ستحدّد مصير البشر. لتترك جانباً مشكل معرفة ما الذي كان وقع الخوض فيه في هذا النقاش المطوّل. إذا كان له مكانه في هذه المأدبة المخصّصة للعذرية، فلائّه مكن ميثوديوس من التأكيد على أنّ الله ليس مسؤولاً عن الشرّ، وأنّه هو وكلّ الكائنات السماوية التي

(1) كان أوريجينوس يرى في زوجة المسيح تارة الكنيسة وطوراً نفس المسيحيّ. يبدو أنّ ميثوديوس يرغب في التأكيد عكس ذلك على أنّ الكنيسة التي هي خطية الله ومعبد، هي «في حدّ ذاتها قوّة مختلفة عن أبنائها» وأنّ النفس لا يمكن أن تولد مسيحية إلّا بسلطة وساطتها وأمومتها. راجع، حول هذه الجدالات الكهنوتية، فرانسوا غزافييه أرنولد.

(2) ميثوديوس الأولمبي، المأدبة، الخطاب الثامن، XII.

تظلّ تحت قانون حُكمه «بعيدو المنال جدّا عن انحراف التصرفات الأرضية»، وأنّ وجود القوانين التي تُجبر وتحرّم ليست تناقضية (كان الأمر سيكون كذلك لو أنّ القدر كان مختوما بشكل نهائيّ)، وأنه يوجد فرق بين الصالحين والأشرار، «هوة بين الفجار والمعتدلين»، وأنّ «الخير عدوّ الشرّ، والشرّ مختلف عن الخير»؛ وأنّ «الأذى بغیض» وأنّ «الله يحبّ الفضيلة ويمجّدها». كلّ هذه المبادئ وقع التذكير بها حتى نفسح المجال في العالم الذي نحن فيه للحرية التي ينزع غيابها كل قيمة عن العفة: «إلينا يعود القيام بالخير أو بالشر وليس إلى الكواكب؛ ذلك أنه توجد فينا حركتان: الرغبة الطبيعية للحمنا ورغبة نفسنا. إنهما مختلفتان: من هنا الأسماء التي تعنيهما: الفضيلة من ناحية والانحراف من الناحية الأخرى⁽¹⁾». القرابة الروحية والصراع الذي كانت تتحدّث عنه ثيكلا في تحليل سابق بإمكانهما أن يعيّنّا زمن العذرية هذا، الذي أنبأ به الكتاب المقدّس وتمّ تحديده لآلاف السنوات اللاحقة، ومع ذلك هو يترك حيّزا لحرية البشر وللتميّز، من حيث الجدارة، بين أولئك الذي سينجيهم الله والذين سيهلكون.

الخطيئتان الأخيرتان في المأدبة تمثّلان مرافقة ثيكلا وخطابها العظيم. الخطيئة التاسعة تستعمل لغة النصح: حثّ النفس على الاستعداد للحفل الذي تعدها به الألفية السابعة. كيف «التجمل بثمار الفضيلة»؟ كيف «يظلّل المرء جبينه بأغصان الطهارة»؟ كيف «يزيّن خيمته». للإجابة عن هذه الأسئلة، [175] يعود ميثوديوس إلى نصّ من نصوص اللاويين⁽²⁾. أن نتناول أولا «ثمارا طيبة ناضجة»: يتعلّق الأمر بتلك التي كانت تنمو من قبل في الجنّة على شجرة الحياة والتي كان الإنسان أعرض عنها، يتعلّق الأمر اليوم بـ«الثمر المزروع في بستان الإنجيل». ثمّ «سعف النخل»: يتعلّق الأمر فعلا بتطهير الروح، بنزع غبار الانفعالات عن النفس. ثمّ أغصان الصفصاف التي تدلّ على العدالة. وأخيرا أغصان أشجار كفّ مريم التي ترمز بطبيعة الحال للعفة⁽³⁾: العفة تتويج لكلّ الفضائل. لكن، وهذه إشارة مهمّة، هذه العفة لا يجب أن تكون مماهية للعزوبة، ذلك أنها يمكن أن تُمارَس «من قِبَل الذين يعيشون بعفة مع زوجاتهم»، مع أنهم لا يصلون مع ذلك إلى القمّة ولا حتى إلى الأغصان الأساسية للشجرة مثلما

(1) م. ن، XVII.

(2) اللاويين، 23، 39 - 43.

(3) في اليونانية، التلاعب بالألفاظ بين الحَمْل والطهارة.

يصل إليها أولئك الذين التزموا بعذرية تامّة. لا يجب أن تتماهى كذلك مع رفض الزنا ولا مع الإمساك المحض عن العلاقات الجنسية: تتطلّب العذرية اقتلاع حتى الرغبات والاشتهاءات. العذرية بصفقتها فضيلة وقمة لكلّ الفضائل، بصفقتها إعدادا لاكتمال الأزمنة، لا يجب أن تكون نبذاً للجسد بل أن تكون عرك النفس لذاتها. أخيراً، دومنين، المتدخلة الأخيرة، مهمتها هي تمييز جهد العذرية هذا عن الالتزامات السابقة التي كان الله فرضها على العباد. قانون الجنة الذي ترمز إليه شجرة التين والذي أعرض عنه آدم. قانون نوح الذي ترمز إليه الكرمة، الذي كان يعد الإنسان بنهاية متاعبه والعودة إلى المسرة. قانون موسى الذي ترمز إليه الزيتونة التي يضيء زيتها القناديل. لكنّ هذه القوانين المتعاقبة، إذا أعرض عنها الإنسان فلاّنّ الشيطان استطاع خداعه بتزييف هذه الأشجار وثمارها. وحدها العذرية لا تمكن محاكاتها، والشيطان بالتالي لا يمكنه استعمالها للانتصار على الإنسان. لكن ثمة في هذا الخطاب النهائيّ عنصر مهمّ: هو أنّ العذرية لا تتمايز عن قوانين آدم ونوح وموسى، بصفقتها قانوناً من بين قوانين أخرى. إنها ليست قانوناً. إنها تواجه القانون بعامة، الذي تمثّل شجرة التين والكرمة [176] والزيتونة أشكاله الثلاثة. القانون من ناحية والعذرية التي تعقبه من ناحية أخرى⁽¹⁾. لكنّ هذه الفكرة القائلة إنّ العذرية تحلّ محلّ القانون هي فكرة مهمّة بشكل مضاعف. أولاً لأنه يظهر أنّ العذرية في تصوّف ميثوديوس ليست موضوع أمر. إنها صيغة وجود بين الله والإنسان، إنها تُعيّن هذه اللحظة في تاريخ العالم وفي حركة الخلاص حيث الله ومخلوقه لم يعودا يتواصلان من خلال القانون وبإلخضوع للقانون. من ناحية أخرى، لأنّ العذرية ليست مجرد طريقة للخضوع لما أمر به: إنها مران النفس لذاتها⁽²⁾، مراناً يحملها حتى تخليد الجسد⁽³⁾. علاقة النفس بذاتها حيث المخاطرة بحياة الجسد التي لا نهاية لها.

(1) «العذرية تعقب القوانين»، ميثوديوس الأولمبي، المأدبة، الخطاب العاشر، I.

(2) «دربة النفس لذاتها»، م. ن. VI.

(3) «طهارة أجسادنا هي التي تجعلها خالدة»، نفسه.

[في فنون العذرية]

لا يجب أن نُحدِثَ قطيعة واضحة جدًّا بين النصوص الأولى والازهار الكبير لمقالات العذرية في القرن الرابع. لقد هيأت لها بتحرير مبدأ العذرية من أوامر العقّة، بإعطائه منزلة خاصّة كما دلالة روحانية إيجابية ومكثّفة، وبتطوير عدد معيّن من المواضيع التي لن يكون على كتاب مثل غريغوريوس النيصي وأغسطينوس غير استعادتها، وإثرائها أو إعادة صوغها.

غير أنّ مسألة العذرية في القرن الرابع، تنزّل في سياق سيّغّيها في جزء مهمّ منها: تطوّر التنسّك، تنظيم الرهبانية، تطبيق تقنيات لحكم الذات والآخرين، تهيئة نظام معقّد لحقيقة الأنفس. يمكن إجمالاً أن نصف هذا التحوير من خلال التذكير بمقطع من غريغوريوس النيصي: «كما بعض الفنون في المهن الأخرى التي تمّ ابتكارها لتتمّ بنجاح كلّ واحدة من المهمّات التي هي قيد المتابعة، كذلك يبدو لي أنّ مهنة العذرية هي فنّ الحياة الإلهية وعلمها⁽¹⁾». العذرية التي تُعتبر بمثابة حالة مفضّلة، مشحونة بقيم روحانية خاصة وقادرة على إقامة علاقة ثابتة بالله وبالخلود وبالحقائق العلوية، تسعى إلى أن لا تصبح [178] صيغة حياة منظّمة بدقة وحسب، وإنما نمط علاقة بالذات لها إجراءاتها وتقنياتها وأدواتها. من ترتوليانوس إلى ميثوديوس كنّا رأينا العذرية -العقّة- تصبح حالة إيجابية للعذرية. إنها هذه الحالة هي التي ستتطوّر في القرن الرابع بصفتها «فنّ العذرية».

- أ -

نقطة أولى تخصّ العلاقة بين هذا الفنّ الذي هو فنّ العذرية والممارسة الوثنية للعقّة. مسألة قد يكون بوسعنا أن نعتبرها مسألة «وقع تجاوزها» في ذلك العصر، لكنها تستمدّ كامل معناها وراهنيتها من كون الوجود التنسّكي يتحدّد هو ذاته بصفته «الحياة الفلسفية». في ديباجة رسالته في العذرية حيث يفسّر المخطّط الذي سيّبعه،

(1) «العذرية هي الفنّ الأسمى لقدرة الحياة الربانية»، غريغوريوس النيصي، في العذرية، IV، 9.

يشير غريغوريوس النيصي إلى أنه لیتبع «المنهج الجيد»، بعد أن شدد على مساوئ الحياة العادية، وصف «الحياة الفلسفية»⁽¹⁾. لا يجب أن نستغرب إذاً من العثور على إرادة بيّنة للفصل بأكبر وضوح ممكن بين العذرية المسيحية والعفة الوثنية، وفي نفس الوقت إعادة استعمال عدد معين من الموضوعات التي كانت تسوّغ لهذه الأخيرة. بشكل عام، وباستثناء بعض التعديلات الخاصة: الطعن في العذرية التي كانت مرتبطة في العالم الوثني بمنزلة أو بوظائف دينية؛ الرجوع، في شكل أمثلة، إلى التبجيل الممنوح لفضيلة النساء؛ واستئناف النقاشات حول الزواج وسكينة النفس.

بعض الكتاب المسيحيين ينفون بكل بساطة أن يكون الوثنيون احتفوا إطلاقاً بالعذرية. وهو ما يدعمه أناسيوس: «وحدنا نحن المسيحيين نجلّها»⁽²⁾. بحذر أكبر، ووفقاً لمراتبة تاريخية-دينية، يعترف فم الذهب بأن اليونانيين «أعجبوا» بالعذرية و«أجلّوها». وهكذا يضعهم فوق اليهود الذين قد يكونون تلتفتوا عن العذرية [179] باحتقار -مثلما يشهد على ذلك كرههم للمسيح الذي أنجبته عذراء-، لكن تحت كنيسة الرب التي قد تكون هي وحدها التي دعتّها⁽³⁾. لكن الآباء اللاتين هم الذين لهم بالأحرى ميل ليأخذوا بعين الاعتبار هذه الممارسات التي هي ممارسات العفة الوثنية بحكم الوسط الذي يعيشون فيه⁽⁴⁾. على أية حال، يخصّص القديس إيرونيموس نهاية ضد جوفينيان لمراجع وثنية: مثل العذراوات اللواتي يكرّمن في اليونان وروما؛ ذكريات الأرامل البطلات اللواتي تبقين وفيات لذكرى أزواجهن ويصل بهنّ الأمر حتى الموت على قبورهم؛ شهرة بعض النيبيلات الرومانيات التي كانت عفتهنّ محلّ فخر؛ تأملات الأخلاقيين الذين يوصون بعدم الزواج مثل ثيوفراست. وبمزيد من التفخيم أكثر من الدقة، يستدعي القديس إيرونيموس حول هذا المبحث رأي أرسطو وفلوطرخس و«مواطننا سينيكّا» وفق قوله⁽⁵⁾.

الحقّ أنه لا يفوتنا أن نعيّن الفرق بين العذرية المسيحية المرتبطة بمسوّغات أخرى وبين عفة الوثنيين التي لا يمكن أن تكون لها قيمة تطهيرية: «العزوبية دون أعمال جيّدة

(1) م. ن، الديباجة، 1.

(2) أناسيوس، الدّفاع عن كونستانتينوس، 33 (المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء الخامس والعشرون، السلسلة 640).

(3) القديس يوحنا فم الذهب، في العذرية، I، 1.

(4) ذلك هو رأي فرانسيسكو. ب. فيزمانوس، العذرية المسيحية في الكنيسة الابتدائية، سلامنك، 1949.

(5) القديس إيرونيموس، ضد جوفينيان، I، 41 - 49.

لا فائدة منها، [...] ولا فإن العذراوات المكرّسات لفستا [إلهة البيت والأسرة عند الرومان] وكاهنات جينون [ملكة الآلهة وحارسة الزواج عند الرومانين] اللاتي لا يمكنهنّ الزواج إلّا مرّة واحدة قد يصنّفن في عداد القديّسات⁽¹⁾. وفي الحقيقة بشكل عام، الكتاب المسيحيون أكثر تحفظاً بكثير من القديس إيرونيموس في استدعاء ما كان يعتبره القدامي فضائل أو قيماً. إنهم يفضلون التأكيد على بقائها بعيدة جدّاً عن القداسة المسيحية. مبدأ هذا الفرق يضعه أغلب الكتاب في شكل مجرد الحظر (حظر الزواج أو العلاقات الجنسية) الذي يعطيه الوثنيون لأفضلية العذرية. تحریم نهائيّ أو مؤقت، أمر مطلق أو نصيحة تحذير، فإنّ العذرية الوثنية تمثّل أساسياً في شكل رفض أو امتناع في نظر الكتاب المسيحيين الذين لا يعترفون [180] بها على أنها عذريتهم. القديس أمبرواز يشير إلى ذلك بوضوح تامّ في مستهلّ في العذارى. إذا لم تكن العذرية الوثنية هي عذرية المسيحيين فلأنّها تتخذ شكل قاعدة خارجية بالنسبة إلى من نفرضها عليهم أو عليهنّ. الكاهنة العذراء المكرّسة لفستا يجب أن تظلّ عذراء حتماً لكن لفترة معيّنة: إنها مسألة وقت يعدّ حياء سنّي الشباب بفجور الشيخوخة⁽²⁾. وفضلاً عن ذلك، إذا احترمت تعهدها فلاجل الاستمتاع بالأمجاد، الأمل بالامتيازات، الخشية من أن تفقد اعتبارها وتُعاقب. وعلى هذا النحو هي لا تهب عذريتها بل تبيعها. هل هي أفضل من الدّعارة أم هي شيء غيرها⁽³⁾؟ نفس الفكرة في صياغة معكوسة ظاهرياً عند يوحنا فم الذهب. عذرية الوثنيين لا يسعها أن تأمل بأية مكافأة: «مثل هذه الفضيلة هي فضيلة عقيم بالنسبة إلى اليونانيين⁽⁴⁾». لكن إذا لم يكن لعذراوات الوثنية أن ينتظرن أيّ شيء في الآخرة، فلأنّ عفّتهنّ ليست مستوحاة «من محبة الله». سواء تعلّق الأمر بفرض أو بقانون، فإنّ الذين يلتزمون به لا «يسعهم انتظار امتياز»⁽⁵⁾.

(1) م. ن، I، 11.

(2) «العمر ليس أمراً دائماً»، القديس أمبرواز، في العذارى، I، IV، 15.

(3) نفس الفكرة عند القديس أمبرواز في الرسالة الثامنة عشر (إلى فالنسيانوم). هاكم كيف يصف العذراوات المكرّسات لفستا: [«سبع كاهنات عذراوات، تقريباً سبع فتيات مكبلات بالقوّة إلى حالتهنّ! هو ذا عدد اللواتي أغرتهنّ الشرائط المقدّسة، لمعان الفساتين الأرجوانية، أبهة نقالة محاطة بموكب من العبيد، امتيازات عظيمة، مداخيل ضخمة، وحدّ شرعيّ وقع إفراده لعفّتهنّ، هذه جميعها هي التي أدرجتهنّ في صفّها»، ترجمة لويس بونار].

(4) القديس يوحنا فم الذهب، في العذرية، IV، 2.

(5) م. ن، II، 2. غير أنه يجب أن نلاحظ أنّ فم الذهب يلجّ أكثر على نقد العذرية عند الهرطقة

غير أنه وبالرغم من الاهتمام بالتمييز بين العفة الوثنية والعذرية المسيحية، فإن كتاب القرن الرابع استعاروا استعارات مهمة نسبيا من قواعد الحياة المستوحاة من أخلاق الفلاسفة. حتى أنهم نقلوا مباشرة بعض عناصرها. عنصران خاصة: نقد الحياة الزوجية وتقريظ الحياة المستقلة.

[181] أعاد الكتاب التسنكيون للقرن الرابع استعمال نقد الزواج الذي كان شائعا في الأخلاق القديمة دون أن يُدخلوا عليه الكثير من التغييرات. منعّصات الزواج -هموم الزواج- كان تمّ توصيفها بلا كلل، وفي شكل مكرور من قبل كل الذين كانوا يناقشون المسألة المعهودة لدى كل المدارس الفلسفية: هل يجب أو لا يجب أن نتزوج؟ ثيوفراست الذي يستشهد به القديس إيرونيموس مطولا، ضد جوفينيان، ليس إلّا مثالا عن هذه الأمور العادية التي نلاحظ بروز ثلاثة أو أربعة موضوعات رئيسية منها. عدم تلاؤم بين الحياة الفلسفية والوجود الزواجي: «لا يمكن أن نحب امرأة ونحب الكتب في نفس الوقت»؛ عيوب جوهرية في المرأة -غيرتهنّ ونهمهنّ وتقلّبنّ؛ الاضطراب الذي تُدخلنه في النفس وفي وجود أزواجهنّ، هموم المال (من العسير إعالتهنّ فقيرات؛ عذاب هو تحمّلهنّ ثريات) أو ضرورة المراقبة؛ وأخيرا القليل من القيمة الذي يجب إيلاؤه للعناية التي بإمكانهنّ تقديمها أو حتى للذرية التي يمكن انتظارها منهنّ، إذا قارنّاها بالأصدقاء الذين نعرف كيف نحيط أنفسنا بهم أو بالورثة الذين نستطيع اختيارهم بكامل الذّراية^[1].

بسط منعّصات الزواج يكاد يكون مسلكا لا غنى عنه في التّصوص المسيحية التي تتناول العذرية. نعثر عليه بهذا القدر أو ذاك من الإسهاب في رسالة في العذرية لغريغوريوس النيصي (7-2، III)، في رسالة يوحنا فم الذهب (بالأخصّ في الفصل الرابع والأربعين وفي السلسلة الطويلة للفصول واحد وخمسين - إثنين وستين)، في حول التمام الحقيقي في العذرية لباسيليوس الأنكيري (الفصل الثالث والعشرون)، في العظة السابعة (15 - 16) لأوزيبوس الأميزي، في في العذاري للقديس أمبرواز (6، I)، عند القديس إيرونيموس في ضد هلفيديوس (الفصل

الذين استوحوا من الثنائية. وبالتالي نقده مضاعف: إذا كان كل زواج زواجا سيئا، فإن الإحصان يصبح ضروريا ولا جدارة له؛ لكن بإحصانهم باسم خطيئته يسئ لله، فإن الهراطقة يرتكبون في عذريتهم خطيئة ستعاقب عقابا شديدا.

(1) [ثيوفراست، في الزواج، ذكره القديس إيرونيموس، ضد جوفينيان، I، 47].

العشرون)، في الرسالة الثانية والعشرين لأستوشيوم وفي ضدّ جوفينيان. من بين هذه التّصوص جميعا يمكن لنصّ غريغوريوس النيصي أن يكون مثالا من حيث إنه مبنيّ وفق البلاغة الدقيقة للنقد الوثنيّ اللاذع المتعلّق بمزايا الزواج ومساوئه. دون أن يقول ذلك صراحة، يستعيد غريغوريوس [182] النيصي الحجج الرئيسية الثلاث التي كان يعتمد عليها أنصار الحياة الزّواجية: سعادة الحياة الزوجية، ارتياح المرء لكونه له أطفال، ميزة أن يكون المرء محاطا بأسرة ساعة المرض أو الشيخوخة. سعادة الحياة المشتركة؟ يجب غريغوريوس النيصي بأنّ هذه السّعادة مهدّدة دوما بالحسد طالما هي موجودة، والموت يوشك أن يقوّضها. وفي كلّ الأحوال يهلكها السّنّ والشيخوخة والزمن تدريجيّا. الجمال عابر «مثل موجة ليؤول إلى العدم» لن يترك وراءه «أي أثر، أيّة ذكرى، أيّة بقية من ريعانه الحاضر». سعادة الحياة المشتركة، متأكّلة من الدّاخل بالخشية من التّغير الذي يمنع من التّنعّم فعليا بالخيرات الحاضرة، ليست إذاً غير مظهر. الأبناء؟ لكن ثمة أوجاع الولادة وما يصحبها غالبا من حوادث. ثمة الذين يموتون باكرا والذي يحيون من بين الذّرية غالبا ما يشكّلون مصدر انشغال دائم لأوليائهم. يحزن الذين لا أبناء لهم والذين لهم أبناء، يحزن الذين يكون الأبناء الموتى والذين يتحصّرون على الأعقاب الذين يستمرّون أحياء. أمّا الشيخوخة حيث على الأزواج أن يكون أحدهما عونا للآخر، فإنهم يفكّرون بالأحرى في التّرمّل الذي يصيب أحيانا منذ سنّ مبكّرة ويترك النّساء دون سند ودون موارد⁽¹⁾.

تقريظ الحياة خارج الزّواج هو كذلك قديم قدم التذكير بـ«منغّصات الزّواج» التي هو بشكل ما وجهها الآخر. الوجود المتحرّر من العلاقات الزوجية يقع تقدّمه أحيانا من طرف الكتّاب المسيحيين بعبارات قريبة من تلك التي كان يستعملها فلاسفة العصور القديمة عندما كانوا يبشّرون العزّاب بحياة سكيّنة وهدوء. فم الذّهب على سبيل المثال يواجه حياة الزّواج بوجود «دون مخاطر» و«دون مشاغل»⁽²⁾، حياة لا يخضع فيها الإنسان إلّا لذاته⁽³⁾. ويصفها، على الأقلّ في بعض جوانبها، وفق عبارات الحكمة الإنسانيّة والسّعادة الفلسفيّة: [183] «لا اضطراب في المحلّ المتواضع [لتي لم تتزوّج]، كلّ الصّرخات مطرودة من حضورها؛ كما في مرفأ سلام يسود

(1) [غريغوريوس النيصي، في العذرية، III، 2 - 7].

(2) القديس يوحنا فم الذّهب، في العذرية، XLIV، 2.

(3) «لا يرتهن المرء إلّا لذاته»، المصدر نفسه.

الصمت في قلبها، وأكثر كمالاتها من الصمت تسود السكينة نفسها [...] أية لغة سيكون بإمكانها أن تعبّر عن السعادة التي تنعم بها نفس لها مثل هذا الاستعداد [...] أجد نفسي هنا في حرج شديد لأنه لا يمكنني أن أفهم كيف أنّ الجنس البشريّ بكامله تقريباً، عندما تتوفّر له سعادة في هدوء الروح وسكينة، لا يرى في ذلك ولا حتى متعة، بينما هو يجعل متعته الأكبر تتمثّل في الهمّ والتمزّق والقلق⁽¹⁾!

هكذا يمرّ التشجيع على العذرية على الأقلّ في عدد معيّن من النصوص بتقريب حياة «مستقلّة» مع الامتيازات التي يعترف بها لها الفلاسفة. لا وجود لإكراهات خارجية، «الأرجل خفيفة ومتحرّرة من الأغلال»، لا نحمل أصفاداً في الكعبين⁽²⁾. لا هموم بخصوص كلّ المظاهر التي تمثّل ما هو أساسيّ في كلّ ما نعتقد أنه خيارات الزواج - الولادة، الصّيت الأسريّ، المجد، المنزلة المرجوة⁽³⁾. لم تعد ثمة انفعالات تكدر النفس عندما تكون أربكتها ظروف خارجية - «الغضب والعنف والعهود والشتائم والنفاق»⁽⁴⁾. أخيراً وبالأخصّ، إمكانية للنفس لتظلّ مع ذاتها، وبالتالي تمكّن الفكر من التأمل بانفصاله عن الموضوعات الخارجية: «الأعزب الذي يعيش في ذاته إنّما أنه يفلت من هذه التجارب [تجارب الزواج]، وإنّما أنه يتغلّب بشكل أيسر على البؤس لأنه يحتفظ بفكره متأملاً ذاته ولا همّ له ليصرفه نحو شيء آخر⁽⁵⁾». نمط الحياة هذا هو الذي اعتقد غريغوريوس النيصي أنه يجده عند النبيّ إلياس أو عند يوحنا المعمدان - اللذين يظانّ بعيدين كليهما «عن دوامة الحياة البشرية» ويستقرّان في «هدوء وفي سكينة تامّة»⁽⁶⁾.

[184] هذا الوصف للعذرية على أنها حالة سكينة واللجوء إلى اللغة الفلسفية للوجود الهادئ فيهما شيء مفارقة. بيدوان لأوّل وهلة في تناقض مع ما يستطيع نفس الكتاب قوله حول الصراعات المستمرة للعذرية وقرابتها من الاستشهاد⁽⁷⁾. بيدوان من ناحية أخرى يشير إلى أنه ثمة مخاطر أكثر وبالتالي ميّح أكثر وإذا

(1) م. ن، LXVIII، 1 - 2. لنلاحظ العبارات التالية: التحرّر من الاضطراب، السكينة، المسرة وبالتالي أفضل حالات النفس، المزاج الرائق.

(2) م. ن، [XLIV، 2].

(3) غريغوريوس النيصي، في العذرية، IV، 4.

(4) القديس يوحنا فم الذهب، في العذرية، XLIV، 2.

(5) غريغوريوس النيصي، في العذرية، III، 9.

(6) م. ن، VI، 1.

(7) راجع أدناه، ص [224] [من الأصل الفرنسي].

جدارة أكبر في وجود الناس المتروجين. وهو اعتراض يذكره فم الذهب ذاته: «ألن يكون لمن يتبع الصراط المستقيم الحق في جزاء أفضل رغم مثل هذا الإكراه [إكراه الزواج]؟ [...] مع الزواج هو يتحمل امتحانا أقسى⁽¹⁾». كانت هذه الفكرة قد قادت إكليمندس الإسكندري إلى منح الزواج قيمة أخلاقية مؤكدة وجعله ينافس العذرية في الجدارة⁽²⁾. أمّا فم الذهب فيستبعد الاعتراض مشدداً على أنّ مخاطر الزواج لا يمكن أن تتدخل في الخلاص بما أنّ المرء عرض لها نفسه بكيفية طوعية تماماً⁽³⁾.

هذه الإحالة على مبحث الحياة الهادئة الذي كان الفلاسفة تمكنوا من التوسع فيه سابقاً، له أهميته. لا ريب أنه من الضروري في هذه المرحلة من تطور الرهبانية والمؤسسات التنسكية أن نأخذ في الحسبان قوة النداء الذي كان يمكن أن يحظى به استدعاء هذه القيم التقليدية المعروفة. وفضلاً عن ذلك، يحتل مبحث الحياة الهادئة منزلة مفضلة بشكل مضاعف: إنه قائم في نقطة الالتقاء بين تصوّر تقليدي للشروط الضرورية للمعرفة الحق وللسعادة الحق، وبين التصوّر المسيحي للانفصال الجذري عن هذا العالم الأرضي؛ لكنه قائم كذلك في قلب مشكل داخلي للمسيحية وهو الذي يخص منزلة الحياة التأملية، طرائق بلوغها والمزايا الخاصة بها. في واقع الأمر، وبتعبيرات مختلفة، الكتاب المسيحيون جميعهم سيحتفظون تقريباً بالمبدأ القائل إنّ حياة العذرية، خارج الهموم اليومية [185]، ولكونها متحررة من انشغالات العالم، هي حياة «هادئة». القديس أغسطينوس، في التعليق على المزمور 132، يذكر ثلاثة أنواع من الحياة من خلال الشخصيات الثلاث لنوح ودانيال وأيوب؛ يرمز الأوّل إلى نشاط الذين يضطلعون بالكنيسة وعليهم تأمين المحصول؛ يرمز الثالث إلى المؤمنين الذين يعبدون الله بإخلاص. أمّا الثاني فيجب إلحاقه بوجود الذين تخلّوا عن العيش مع امرأة ليعيشوا حياة رهبانية. تلحق بنوح صورة الرجلين اللذين هما في الحقول؛ بأيوب صورة امرأتين تعملان في الطاحونة. بدانيال صورة رجلين نائمين في سرير: هكذا تمّ تعيين الذين «أحبوا الراحة»، الذين «لا يختلطون بالحشود»، لكنهم «يخدمون الله في الهدوء»⁽⁴⁾.

(1) القديس يوحنا فم الذهب، في العذرية، XLV، 1.

(2) إكليمندس الإسكندري، المتفرقات، III.

(3) القديس يوحنا فم الذهب، [في العذرية، XLV].

(4) القديس أغسطينوس، خطاب حول المزمور 132، 4 (المدونة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 37، السلسلة 1730).

لكنّ القديس أغسطينوس يشير على الفور إلى المعنى الذي يجب إعطاؤه لهذا الهدوء الذي هو هدوء الحياة خارج الزواج. دانيال الذي هو رمز العقّة كان «هادئاً»، كان «في مأمن»، لكن بين الأسود التي ترمز إلى الرغبات التي تعصف بالقلب وإلى الإغراءات التي تحاصره. دانيال كان يُسمّى «رجل الرغبات». يجب إذاً أن نعطي لهدوء حاله مضموناً مختلفاً تماماً عما كان يمكن أن يمثل هدوء الحياة الفلسفية بالمعنى القديم للعبارة: هذا الهدوء لا ينفصل عن المواجهة الدائمة مع العدو. ويجب أن نفهمه بمعنيين: انفصال إزاء كلّ ما هو متأتّ من العالم وقد يكون سبباً للاضطراب، وثقة في هذه المعركة حيث نعمة الله هي التي تتيح الانتصار. تواصل مبحث «السكينة» و«الهدوء»، يطبع في الحقيقة المرور من اقتصاد سلبي للإحصان والعقّة إلى تصوّر للعدرية بصفتها تجربة معقّدة، إيجابية واصطراعية.

- ب -

حالة العذرية التي وقع إدراكها بصفتها فنّاً يقدّمها كتاب القرن الرابع بانتظام على أنها نتيجة اختيار [186] حرّ وفرديّ. لكنها نتيجة اختيار يتنزّل مع ذلك، بمعناه وبتأثيره في التاريخ العامّ لخلاص الجنس البشريّ.

العذرية اختيار حرّ بثلاثة معانٍ. أولاً هو اختيار لا يمكن أن يقوم به الجميع. وحدهم الذين لهم ما يكفي من القوّة يقومون به: يقول أمبرواز إنّ «العذرية للبعض» «والزواج للجميع»⁽¹⁾. إنه اختيار لا يمكن أن يكون بأمر أو بإرغام. في موعظة مخصّصة للعذرية وموجّهة لآباء الأسرة، يطالب كاتب مجهول الأولياء بأن لا يفعلوا شيئاً لمعاكسة أبنائهم الذين يريدون تكريس أنفسهم للعذرية. إنه يشجّعهم على «إقناعهم بالقيام بذلك» لكنّه لا يريد أن نرغمهم عليه⁽²⁾. هذا المبدأ الذي هو مبدأ الاختيار دون إرغام مهمّ جدّاً حتى أنّ القديس أغسطينوس سيجد ضمانته في مثال مريم: بما أنّ الأمر يتعلّق في حالتها بالتجسيد الذي أراده الله، «فإنها كان يمكنها تقبّل الأمر بأن تظلّ عذراء حتى يتخذ ابن الله في أحشائها شكل العبد»، ومع ذلك كانت عذريتها نتيجة لـ «أمنية» وليست لأمر، كانت «اختيار محبّة» وليست «حتمية

(1) القديس أمبرواز، في العذارى، I، 7، 35.

(2) هذا النصّ نشره دوم دافيد أماند («موعظة يونانية غريبة غير منشورة حول العذرية»، عبارة مذكورة).

إذعان⁽¹⁾. وفي الأخير هو اختيار حرّ بهذا المعنى، وهو لا يوجبه أيّ قانون مثلما يمكن أن يكونه القانون الذي يجبر على تعظيم الله أو على عدم ارتكاب الزنا: «لم يفرض الربُّ العذريةَ لا في قانون الطبيعة ولا في الإنجيل»⁽²⁾؛ «المخلّص لا يعطي العقّة الخاصية الإلزامية التي للقاعدة؛ إنه يترك اختيارها لأنفسنا»⁽³⁾.

الإلحاح على هذه الخاصية غير الملزمة للعذرية تجد في النصوص الكثير من المسوّغات -خارج الحجّة القائلة بضرورة زواج البعض حتى يمكن أن تولد عذراوات⁽⁴⁾. كان الأمر يتعلّق خاصّة بمعارضة كلّ أشكال الثنائية أو كلّ الاتجاهات المستوحاة [187] من الغنوصيّة التي كانت تجعل من التخلّي عن العلاقة الجنسية ضرورة صارمة، وبالتالي لا تتيح لا الزّواج ولا الإنجاب⁽⁵⁾. كان الأمر يتعلّق كذلك بإبراز القيمة الإيجابية للعذرية. غالباً ما تعود هذه الأطروحة: لو كانت العذرية إلزامية، فأية ميزة خاصّة ستكون للالتزام بها؟ من لا يسرق ولا يقتل لا يستحقّ الإجلال: «التخلّي عمّا هو ممنوع ليس هو بعد علامة نفس سخيّة وشجاعة؛ الفضيلة الكاملة لا تتمثّل في تجنّب الأفعال التي ستجلب لنا الإدانة الكلية، إنها تتمثّل في التميّز بسلوك يمكن أن نتخلّى عنه دون أن نعرّض من أجل ذلك للوصم»⁽⁶⁾. العذرية تستحقّ أكثر بكثير من مجرد ملاحظة محظورة. في النهاية، وبكيفية أعمّ، كان الأمر يتعلّق بالتأكيد على أنّ العذرية لا تنتمي إلى اقتصاد القانون -ذاك الذي كان ميّز العهد القديم-، وإنما إلى شكل جديد من العلاقة بين الله والبشر.

وبهذا نصل إلى الجانب الآخر من العذرية: ذاك الذي يخصّ خلاص البشرية وزمن العالم. هي ذي المفارقة: العذرية لا يمكنها أن تكون إلاّ فعلاً حرّاً وفرديّاً، لكن يدخل في هذا الفعل شيء ما من الدراما التي تمّت بين الناس والله والتي لم تكتمل بعد. تستمدّ العذرية معناها من هذا الماضي، وتكتسب مفاعيلها في هذه الحركة المقبلة. إنها اختيار وليست قانوناً؛ لكن بقدر ما هي اعتناق فهي صورة للعالم أو هي بالأحرى وجه من وجوه تجميله. لقد رأينا من قبل ارتسام هذه المباحث في نصوص القرن

(1) القديس أغسطينوس، في العذرية، IV، 4.

(2) باسيليوس الأنكيري، حول التمام الحقيقي في العذرية، 55 (المدوّنة الآبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 30، السلسلة 780).

(3) القديس يوحنا فم الذهب، في العذرية، II، 17.

(4) هكذا عند القديس أمبرواز، في العذارى، I، 7؛ أوزيبوس الأميزي، الموعظة VI، 6.

(5) هكذا كلّ الفصول الأولى من في العذرية للقديس يوحنا فم الذهب.

(6) القديس يوحنا فم الذهب، في العذرية، VIII، 4.

الثالث. سبيريانوس وخاصة ميثوديوس الأولمبي كانا صاغاً بوضوح بعض عناصرها الأساسية. لكن يمكن الذهاب إلى أن تطوّر الرهبانية دَعَم هذه المباحث وشجّع على تطوير الكثير منها مع تغيير بعض تعبيراتها. على أية حال، كانت المؤسسة الرهبانية موقعاً أو على الأقل مناسبة للتفكير بهذا المظهر الثلاثي للعذرية: حالة مختلفة اختلافاً عميقاً عن [188] حالة الزواج، إنها منخرطة في الحياة في العالم وتتطلّب ممارسةً وفناً وتقنية خاصّة لتنتج مفاعيلها الإيجابية؛ موضوع اختيار فرديّ حرّ لا يمكن لأية قاعدة أن تفرضه لا على الجميع في شكل قانون ولا على البعض في شكل وصية؛ شكل حياة يختلط فيه بشكل عميق مسعى الخلاص الفرديّ باقتصاد افتداء البشرية.

دور العذرية في تاريخ الخلاص تمّ تحديده أولاً من قبل كتاب القرن الرابع طبقاً لما كانت عليه الحالة الفردوسية والعلاقات بين الرّجل والمرأة قبل السقوط وبعده. بطبيعة الحال، لا يتعلّق الأمر هنا بمتابعة مفصّلة للنقاشات التأويلية المطوّلة التي تعلّقت من أوريجنوس إلى أغسطينوس بالفصلين الأوّلين من سفر التكوين - بالآية 27 بالنسبة إلى الأوّل وبالآيات 18 - 24 بالنسبة إلى الثاني. أودّ أن أشير فقط إلى الكيفية التي كان يُطرح بها سؤال العلاقات بين العذرية الفردوسية والتفريق بين الجنسين في الخلق.

أن يكون التفريق بين الجنسين هو عمل الله، فذلك هو ما كانت تنكره الكثير من الحركات المستوحاة من الثنائيّة. ذلك من ناحية أخرى هو ما يعترف به الكتاب الذين أقرّتهم الكنيسة: يقول القديس أغسطينوس إنه من الجنون أن يزعم المرء أنه مسيحيّ وأن يكون شديد العمى إزاء الكتاب المقدّس ليزعم أن «الفرق بين الجنسين هو عمل الشيطان وليس عمل الله»⁽¹⁾. حتى قبل أن يقع قصّ تكوين حواء في الفصل الثاني من سفر التكوين، كان النصّ المقدّس أشار منذ أوّل ذكر لخلق الإنسان (- 26، I، 27) إلى أنّ الله كان خلقهما «رَجَلاً وامرأة». هذا المقطع كان أعطى إذاً دون لبس سلطة للرأي القائل إنّ الفرق بين الجنسين كان حاضراً منذ الخلق. لكنه سريعاً ما يثير صعوبة من حيث أنه يتبع مباشرة التأكيد على أنّ الإنسان قد خُلِق على صورة الله وشبّهه. كيف أمكن لله الواحد الأحد أن يخلق الإنسان شبيهاً به وفي نفس الوقت خلقه في ثنائية الجنسين؟ كان فيلون الإسكندري أجاب على هذا السؤال بالتمييز في المخلوق البشريّ بين ما كان شبيهاً بالخالق [189] وما كان سمة المخلوق: الإنسان

(1) القديس أغسطينوس، في العقّة، IX (23).

واحد، كان «شبيها في واحديته بالعالم وبالله»؛ لكنه كان يحمل كذلك «خصائص الطبيعتين، ليس كل الخصائص وإنما تلك التي يمكن أن تسمح بها طبيعة فانية»⁽¹⁾. التأويل المسيحيّ توجه هذه الوجهة. هكذا يرى أوريجينوس في هذه الثنائية سمة لكل ما هو مخلوق: «أعمال الله تتم وفق مجموعات وهي موحّدة، مثل السماء والأرض والشمس والقمر؛ أراد الكتاب المقدس أن يبين أنّ الإنسان هو كذلك صنعة الله وأنه لم يكن تجسّم دون التكملة والوحدة اللتين كانتا ثلاثاً⁽²⁾. سيظهر إبيرونيموس المزيد من البعد بين الشبه بالله وثنائية الجنسين: يلاحظ أنّ العدد اثنين من حيث إنه «يقطع الوحدة» ليس جيّداً؛ فضلاً عن ذلك، اليوم الوحيد الذي لم يقل الله في خاتمته إنّ عمله كان جيّداً هو بالتحديد اليوم الثاني؛ رواية سفر التكوين تُعين بذلك الدلالة السيئة للرّمق اثنين⁽³⁾. على أية حال، بالنسبة إلى غريغوريوس النيصي أو يوحنا فم الذهب، كما لاحقاً بالنسبة إلى أغسطينوس، صورة الله في الإنسان يجب البحث عنها في النفس وليس في ثنائية الجنسين⁽⁴⁾. هذه أطروحة مهمّة بالنسبة إلى روحانية العذرية بكاملها: من حيث إنّ هذه الأخيرة هي بالفعل صعود يمكن من التشبه بالله فإنها في دلالتها الروحية ليست نبذاً للجنس الآخر فقط. إنها صعود ثانٍ في ما وراء هذا التفريق وحتى في ما وراء فعل الخلق الذي سواها، باتجاه الوحدة الربّانية.

لكن إذا كانت الحالة الفردوسية تتضمّن بالفعل ثنائية الجنس هذه، فما هو معناها وما هي وظيفتها؟ هل يجب أن نسلم بأنه كان ثمة علاقة جنسية في الجنة قبل السقوط وبالتالي في حالة براءة تامّة؟ الإجابة عن هذا السؤال سلبية كلياً، سواء افترضنا مثل أوريجينوس على إثر فيلون أنّ العلاقة الجنسية التي لا يمكن أن تكون بريئة في حدّ ذاتها هي التي سبّبت السقوط⁽⁵⁾، أو [190] افترضنا أنّ أوّل علاقة جنسية تمّت بعد السقوط وكنتيجة له⁽⁶⁾. لكنّ عدم وجود علاقات جنسية في الجنة ليس له عند الجميع

(1) فيلون الإسكندري، خُلِقَ العالم، 151.

(2) أوريجينوس، عظّات حول سفر التكوين، I، 14.

(3) إبيرونيموس، ضد جوفينيان، I، 16.

(4) القديس أغسطينوس، التفسير الحرفي لسفر التكوين، III، 22.

(5) فيلون الإسكندري، خُلِقَ العالم، 151 و167.

(6) ذلك هو رأي غريغوريوس النيصي الذي يرى علّة السقوط في جاذبية المتعة (اللذة)، مثلما يلاحظ ذلك ميشيل أوبينو (غريغوريوس النيصي، باريس، 1966، في العذرية، ص 420، الهامش 1)، دون أن تكون هذه المتعة هي المتعة الجنسية تخصيماً. لا فم الذهب ولا إبيرونيموس ولا أغسطينوس يرون في الخطيئة الأولى فعلاً جنسياً.

نفس الأسباب ولا نفس الدلالة. لعبة التأويل حدّدها نصّان: نصّ الفصل الأوّل من سفر التكوين (I، 28) حيث يقول الله للرجل والمرأة وهو يباركهما، تزايدوا، تكاثروا واملأوا الأرض؛ ونصّ الفصل الثاني حيث يقرّر الله أن يمنح الرجل امرأة تكون له عوناً شبيهاً به.

مبحث العون هذا يمكن طبعاً من دعم التأكيد على أنّ دور حواء كان يتمثّل في أن تكون رفيقة وليست زوجة. حسب غريغوريوس النيصي، هذا «العون» يجب أن يفهم على أنه مشاركة في تأمل وجه الله الذي كان قبل السقوط الرغبة الوحيدة لآدم⁽¹⁾. ذلك هو أيضاً ما يوحى به على ما يبدو مقطع من في العذرية لفم الذهب، مفسراً أنّ المرأة هي الآن عقبة أمام الحياة الروحية للإنسان من خلال قلب الدّور الذي كان له قبل السقوط⁽²⁾. لكن إذا كانت هي ذي المهمّة الفردوسية للمرأة، فإنّ سؤالين يفرضان نفسيهما. ماذا يمكن أن تعني وصية «تزايدوا وتكاثروا»؟ هل يجب أن نفترض، مثل بعض خصوم غريغوريوس النيصي الذين ينقدهم دون أن يستيهم⁽³⁾، أنّ الجنس البشري لم يكن باستطاعته التزايد إلا بعد السقوط وأنّ هذا الأخير كان له إذاً جانب خيّر بما أنه «من دونه كان الجنس البشري سيظلّ عند الزوجين الأوّلين»؟ يركّز غريغوريوس النيصي على أنه لا وجود لزواج بين الملائكة ومع ذلك فإنّ «جيوشها تشكّل أعداداً لا حصر لها»: ذلك أنه ثمة بالنسبة إلى هذه الطبيعة الملائكية صيغة تكاثر لا يمكن التفكير بها ولا التعبير عنها بالنسبة إلينا نحن البشر. ومع ذلك، من المؤكّد أنه ثمة صيغة تكاثر، وتلك كانت يجب أن تكون قدرة التكاثر التي مُنحت للإنسان [191] في الوجود الملائكيّ الذي كان وجوده عندما خرج من بين يديّ الخالق.

يأتي إذاً في الحال السؤال الثاني: مع إعطائه صيغة ملائكية للتناسل، لماذا حبا الله الزوجين الأوّلين بفرقة جنسية لا يفترضها هذا التناسل؟ الجواب في علم الله المسبق: كان يعرف جيّداً أنّ الإنسان سيبتعد عن الصراط المستقيم وسيفقد قيمته الملائكية. حيثنّ ما كان العالم ليتمكّن أبداً لا من أن يُعمّر ولا أن من أن يكتمل. لقد تدبّر إذاً الوسيلة سلفاً لـ «ينقل بعضنا الحياة للبعض الآخر»، لكن وفق صيغة تتلاءم

(1) غريغوريوس النيصي، في العذرية، XII، 4.

(2) القديس يوحنا فم الذهب، في العذرية، XLVI، 5. في العظة الخامسة عشرة حول سفر التكوين،

4، يذكر كذلك هذا العون لكنه لا يعيّن له مهمّة محدّدة.

(3) غريغوريوس النيصي، في خلق الإنسان، XVII، 188 أ - ب.

مع ما أصبحنا عليه الآن وقد فقدنا التشبّه بالله. إنه تناسل شبيهه بتناسل «الوحوش والكائنات التي لا عقل لها»⁽¹⁾. إجمالاً، كان الإنسان منذ الجَنَّة ولوداً دون حدٍّ، لكن بكيفية أخرى مغايرة تماماً لتلك التي تتمّ بوحدة الجنسين؛ ومع ذلك كان موسوماً بتفريق جنسيّ كان يستبق السقوط المقبل دون تحديده، سقوطاً سيَتخذ انطلاقاً منه مهمته التناسلية⁽²⁾. هذه التأمّلات الغريبة حول الجنس الفردوسيّ تُظهر إذاً كيف انفصل في روحانية ذلك العصر، التمييز بين الجنسين (الذي خلقه الله) عن وحدتهما (التي لا يمكن أن تتدخّل إلّا بعد السقوط والانفصال عن الله)، وكيف نضاعف النسل في تكثُر ملائكيّ وولادة حيوانية.

يجب الالتفات الآن جهة الطرف الثاني من التأمّل: هذا الطرف الذي لم يعد ينظر إلى أصل السقوط وإنما إلى عالم اليوم وإلى اكتمال الأزمنة. للوهلة الأولى، تحضر ممارسة العذرية بصفتها عودة، في ما وراء السقوط، إلى الحالة الفردوسية، عندما كان الإنسان خرج من بين يدي الرّب وكان ما يزال يحمل صورته؛ هكذا يتحدّث غريغوريوس النيصي عن «ترميم الصورة الربّانية في حالتها الابتدائية التي يحجبها الآن دنس اللّحم» [192] فلنصبح ما كانه الإنسان الأوّل في حياته الأولى⁽³⁾. من يمارس العذرية يسافر بشكل ما عبر مسار الزمن ويعيد في ذاته بناء حالة الكمال الابتدائيّ⁽⁴⁾. إنه يعيد بناءها في نفسه حيث يعثر من جديد على علامة الألوهة عثوره على درهم ضائع. يعيد بناءها كذلك بانفكاكه عن الفساد القائم في العالم الأرضيّ، وبالتالي بإفلاته من هذا الموت الذي كان عاقب السقوط والذي [لم يكن] [أجدادنا] الأوّل يعرفونه - إمّا لكونهم خلّقوا خالدين وإمّا كذلك لأنّ الله لم يسمح قبل السقوط بأن يفعل الموت المائيّة التي كان وسمهم بها في سابق علمه. «بعد ابتعادنا عن الحياة وفق اللّحم التي يتبعها الموت ضرورة، يجب البحث عن نمط حياة لا يجزّ الموت في أعقابه: وتلك هي الحياة في العذرية»⁽⁵⁾.

(1) م. ن، XVII، 189 د.

(2) هنا كذلك، في العِظّة السابعة عشر حول سفر التكوين، القديس يوحنا فم الذهب هو أقلّ دقّة من غريغوريوس النيصي، لكنه يسلم هو أيضاً بوجود ملائكيّ، كما يتدخّل التناسل الجنسيّ بعد السقوط لتجنب الإقفار الناتج عن الهيمنة الجديدة للموت.

(3) غريغوريوس النيصي، في العذرية، XII، 4. اللفظ المستعمل هنا للإشارة إلى أوّل إنسان مثلما خرج من بين يدي الرّب هو الخلية الأصلانية.

(4) يستعمل غريغوريوس النيصي فعل تراجع.

(5) [م. ن، XIII، 3].

هكذا يجب اعتبار اختيار حالة العذرية والالتزام بها بصرامة على أنه شيء آخر غير مجرد إمساك قد يخلص من الاضطرابات والانفعالات والهموم، وبشكل عام من شرور الوجود عندما ينذر نفسه للمتعة أو بكل بساطة يستسلم لها. إنه أكثر بكثير من ممارسة فضيلة ستكون جديرة لاحقاً بمكافأتها - حتى وإن وعدناها بمكافآت أفضل من مكافآت الفضائل الأخرى⁽¹⁾. وقع التفكير بالعذرية بصفتها تحوّل وجود راهن. إنها تُحدث في الكائن الفردي - جسداً ونفساً - «ثورة» تخلصه، بإعادة توطينه في حالة أصلية، من حدوده الأرضية، من قانون الموت ومن الزمن وتجعله [يصل⁽²⁾ *] منذ اليوم إلى الحياة التي لن تكون لها نهاية. تفتح العذرية الوجود الملائكي. إنها ترفع الذين ما يزالون مع ذلك بيننا إلى درجة عدم البوار والخلود: يقول أوزيبوس الأميزي «إنها تُرفع إلى السماء»، «وتجعل المرء يعيش منذ هذا العالم صحبة الملائكة»⁽³⁾. أو كذلك تُنزل على الأرض مبدأ [193] الوجود السماوي: «العذراوات ما زلن لا يستطعن الصعود إلى السماء مثل الملائكة لأن اللحم يمنعهن، لكن لهنّ على الأقلّ منذ هذا العالم الأرضي التأسي الكبير باستقبال سيّد السماوات بشخصه عندما يَكُنّ مقدّسات جسداً وروحاً. ألا ترى القيمة العليا للعذرية؟ كيف أنها تعطي للذين يعيشون على الأرض نفس شروط الوجود كما لسكان السماء؟ إنها لا تريد أن تكون الكائنات ذوات الأجساد أدنى من القوى الروحية، ومع كونهم بشرًا فإنها تجعل منهم أنداداً للملائكة»⁽⁴⁾. ومعارضاً الملائكة المتهاوين الذين بسبب «غلوائهم» سقطوا في العالم الأرضي بالعذراوات اللواتي بسبب عفّتهنّ ينتقلن من العالم الأرضي إلى السماء، يؤكّد القديس أمبرواز أنّ «مَن حافظ على عفّته هو ملاك»⁽⁵⁾.

ولا يقع استدعاء ملائكية العذرية في معنى مجازي أو لتعيين هيئة معيّنة للنفس وحسب. ملائكية العذرية جوهرية، إنها تتجاوز المادّة، تعمل عبر العالم وتُغيّر الأشياء. إنها ليست كائنة في العالم الأرضي فقط في انتظار عالم آخر: إنها تحقّقه فعلياً. هكذا يصف فم الذهب حياة إلياس واليسع والمعمدان، «هؤلاء المحبّون الصادقون للعذرية»: «لو كان لهم زوجات وأبناء ما كان ليكون من السير عليهم

(1) [هامش فارغ].

(2) * في المخطوط: «يعقب».

(3) أوزيبوس الأميزي، العظة السابعة، 5.

(4) القديس يوحنا فم الذهب، في العذرية، XI، 1 - 2.

(5) «بالفعل، العفّة تصنع الملاك»، القديس أمبرواز، في العذارى، I، 8.

أن يسكنوا الصحراء [...] لأنهم كانوا متحررين من كل هذه الروابط، عاشوا في الأرض وكأنهم كانوا في السماوات العلى، لم يكونوا في حاجة للجدران والسقف والفرش والمائدة وأشياء أخرى من هذا القبيل؛ كانت السماء سقفهم والأرض فراشهم والصحراء مائدتهم. وما كان يظهر أنه يحكم على الناس الآخرين بالجوع، نعني عقم الصحراء، كان بالنسبة إلى هؤلاء الرجال القديسين مصدر وفرة [...]، العيون والأنهار والموائد المائية كانت توفر لهم شرابا عذبا وغزيرا؛ وكان ملك يُعد لأحدهم مائدة عجيبة [...] ويوحنا [...]، ما كان يقيم أوده لم تكن لا هي الحنطة ولا هو الخمر ولا هو الزيت وإنما هو الجراد والعسل البرّي. ها هم الملائكة على الأرض! ها هي قدرة العذرية⁽¹⁾!.

[194] لكن ثمة في العذرية ما هو أكثر من هذا التداخل المكاني إلى حدّ ما، بين السماء والأرض. عذرية الأفراد لها مكانها كذلك في اقتصاد الأزمنة. يمكننا تلخيص العدد الكبير والمطول جدّا من تحليلات هذه الفكرة في بعض الموضوعات الأساسية.

تاريخ العالم منقسم إلى طورين. طور العالم الذي ما يزال خاويا وطور العالم الملائن. خاويا كان العالم غداة الخلق، وكان التكاثر الجنسي بالنسبة إلى الحيوانات وغير الجنسي بالنسبة إلى البشر هو الذي عليه أن يُتمّه والوصول به إلى نقطة اكتماله. كان للسقوط نتيجتان سلبيتان: لقد منع التكاثر الروحي للبشر ونذرهم للموت. التناسل الجنسي سيجد نفسه في علاقة ملتبسة بالموت. إنه مثله نتيجة السقوط لكنه يُصلح باستمرار آفات الموت: «بعد أن وقع إدخال الخطيئة عن طريق العصيان وبعد أن جعل الله البشر فانيين، يُقرّ الله التقدير الحريص وفق الحكمة على نماء الجنس البشري، تكاثر الجنس البشري بواسطة القران الجنسي⁽²⁾». لهذا السبب يُرينا العهد القديم آباء الكنيسة المتزوجين وعلى رأس الكثير من الأسر؛ لهذا السبب لا يكرّم العهد القديم العذرية بشكل خاصّ - باستثناء بعض الحالات الفريدة⁽³⁾ - تحت طائلة قانون الموت كان الزواج قاعدة. لكن من الآن فصاعدا لم يعد هذا القانون هو الذي

(1) القديس يوحنا فم الذهب، في العذرية، LXXIX، 1 - 2.

(2) القديس يوحنا فم الذهب، العظة السابعة عشر حول سفر التكوين، راجع في نفس المعنى غريغوريوس النيصي، خلّق الإنسان، XVII.

(3) مثل مريم التي يذكرها غريغوريوس النيصي، أنثاسيوس، أمبرواز؛ إلياس الذي يذكره ميثودوس الأولمبي وغريغوريوس النيصي.

يحكم العالم. يقول فم الذهب، نحن الآن في عصر العالم «الملاّن»، «المكتمل»، في العصر الذي يغادر فيه الجنس البشري الـ «طفولة» ليدخل سنّ الرشد⁽¹⁾. ذلك أنّ تلك هي حكمة الله. ما دام الناس ما يزالون قرييين جدّا من ميلادهم ومن خطيئتهم وكانوا مناوئين، كان سيكون من المستحيل عليهم أن يتقيّدوا بفريضة مثل فريضة العذرية. جعلهم الرب إذا يقومون بـ «تعلّمهم» في ظلّ قانون الزواج. لكن ها قد حان زمن التّمام، الزمن [395] الذي على ممارسة العذرية أن تقترن فيه مع عالم بصدد الانتهاء. إنه اقتران أصبح ممكنا، هو الآن ضروريّ وهو مفارقةٍ مثمر.

اقتران أصبح ممكنا لأنّ المسيح بتجسّده في رحم عذراء، بخوضه هو ذاته حياة عذرية كاملة، وبعث الناس بالتوليد الروحي للتعميد، لم يقترح عليهم فقط نموذج فضيلة بل أعطاهم القدرة على التغلب على انتفاضات اللحم، وأتاح الإمكانية للحم ذاته لينبعث في المجد. بعد التجسيد وبه، العذرية بصفتها استرجاع الحياة الملائكية حتى داخل العالم وحتى في رابطة اللحم، أصبحت ممكنة⁽²⁾.

إنها ضرورية كذلك لأنّ «الزّمن قصير»⁽³⁾. الزّمن الذي سيعود فيه المسيح ليس بعيدا. من هذا القرب الذي كان الوعد به واحدا من الوجوه المهمّة لروحانية القرن الرّابع، تمّ استخلاص نتائج سلبية. لِمَ الانشغال بالعالم طالما أنه بصدد الانتهاء؟ لِمَ الحرص على الأجيال المقبلة ما دام المستقبل ينغلق؟ لِمَ لا نوجّه فكرنا في الحين جهة هذه الحقائق التي هي ماورائية إلّا أنها قريبة جدّا منّا؟ لقد انشغلنا حتى الآن «بالأشياء الطفولية»؛ وقد آن الأوان «للتخلّي عن كلّ خيرات الأرض التي هي فعليا ألعاب أطفال وتوجيه أفكارنا نحو السماء، نحو سناء الوجود السماويّ وكامل مجده»⁽⁴⁾. يعترض البعض على ممارسة العذرية بكون الجنس البشريّ سيزول إذا بتمامه، وذلك قلق لا معنى له اليوم: في اللحظة التي سيحدث فيها الخلاص الكلّي، لتذكّر أنه عند خلق العالم، عندما كان الإنسان يحيا حياة سعيدة، «لم يكن ثمة لا مدن ولا حرّف ولا منازل»⁽⁵⁾. ونلتقي ههنا بفكرة دور إيجابيّ يمكن للعذرية أن تلعبه ويجب أن تلعبه في

(1) القديس يوحنا فم الذهب، في العذرية، XVI - XVII و[هامش منقوص].

(2) [القديس يوحنا فم الذهب، في العذرية، XI].

(3) القديس إيرونيموس، ضد هلفيديوس، الفصل العشرون [الشاهد للقديس بطرس، «الزّمن قصير»].

(4) القديس يوحنا فم الذهب، في العذرية، LXXIII، 1.

(5) م. ن، XIV، 5.

اكتمال العالم. مقطع من [196] في العذرية لغيرغوريوس النيصي هو بهذا الصدد بين جدًا⁽¹⁾. العذرية عقيم. لكن هذا العقم لا يتعلق [إلا] بالولادة للحمية التي هي ولادة مرتبطة بالموت بكيفيتين: أولاً لأنها نتيجته ثم لأنها مبدأ كائنات مندورة تباعا للموت. العذرية بصفقتها رفضاً للولادة هي إذاً رفض للموت، إنها طريقة لقطع هذا التسلسل اللامحدود الذي بدأ في العالم عندما ظهر فيه الموت والذي يتواصل الآن من جيل إلى جيل، أي من موت إلى موت. «بالعذرية رُسم خطٌ للموت يمنعه من التقدم إلى ما هو أبعد»، الذين اختاروا العذرية «تموقعوا هم ذواتهم كحدٍ بين الحياة والموت، وكبحوا اندفاعاً هذا الأخير إلى الأمام». بالتالي، السلسلة التي انفتحت منذ السقوط تجد نفسها انقطعت. قوة الموت لم يعد لها أن تمارس نشاطها، ولا يجب بالتالي أن نرى في هذا العقم الجسدي للعذرية توجهًا بطيئاً نحو الموت، بل انتصاراً عليه وإقبالاً للعالم لن يكون فيه للموت مكان.

العذرية إذاً هي في نفس الوقت عنصرٌ عالم دون موت وبذرٌ هذا العالم: إنها جزء دنيوي لهذا العالم ووصول إلى الحقيقة السماوية التي يشكّلها هذا الجزء. لكنها مدرّكة كذلك بالنسبة إلى هذه الحقائق بصفقتها كيفية ربط علاقات روحانية وتطويرها: إنها شكل وحدة، صيغة قرابة، مبدأ خصوبة وإنجاب. هذه هي إحدى أكثر السمات المميّزة لهذه التصوفية المسيحية للعذرية، والتي تحملها إلى ما هو أبعد من التصوّر القديم للإحصان.

العدراء خطيئة وزوجة. هذا المبحث قديم جدًا في المسيحية. ترتوليانوس يصوغه عديد المرات. في انبعاث اللحم، يذكر بسرعة الخصيان الطوعيين والعدراوات «المتزوجات من المسيح»⁽²⁾. في الرسالة التي وجهها إلى زوجته، يطري الأرامل اللواتي هنّ «مجنّدت في جيش المسيح» واللواتي يفضلن على الزواج أن «يعشن مع الله، يحادثنه ولا يفارقه لا نهارة ولا [197] ليلاً، يحملن له بالفعل مهر ابتهالاتهنّ [...] زوجات الرب في العالم السفلي، هنّ مدرجات ضمن أسرة الملائكة»⁽³⁾. تظهر الفكرة كذلك في الفصل قبل الأخير من حجاب العذاري. ارتداء الحجاب هذا الذي كان تقليدياً هو علامة الزواج، لا يسلم به ترتوليانوس وحسب، بل يريد أن يكون هو القاعدة حتى عند النساء غير المتزوجات: سيكون هو علامة الزواج بالمسيح.

(1) غيرغوريوس النيصي، في العذرية، XIV، 1.

(2) ترتوليانوس، انبعاث اللحم، LXI، 1.

(3) ترتوليانوس، إلى زوجتي، I، 4.

علامة لها مهمة مضاعفة: الإخفاء، مثلما يجب إخفاء اللاتي لا ينتمين إلا لأزواجهن؛ والإظهار، مثلما يجب أن يكون عليه واقع هذا الانتماء: «تكتّمي عن شيء ما من باطنك حتى لا تُظهري الحقيقة إلا لله وحده مع أنك لا تكذّبين بإعلانك زوجة؛ لأنّك تزوّجت المسيح؛ لقد أهديته لحملك؛ لقد تزوّجت به وأنت راشدة. سيري مثلما يريد خطيبك. إنه المسيح هو الذي يريد الحجاب لخطيبات وزوجات الآخرين: ومن باب أولى لخطيباته وزوجاته»⁽¹⁾. لكن مثلما رأينا، غرض ترتوليانوس في كامل هذا النصّ، ليس هو إعطاء منزلة خاصّة للعذرية، بل يتعلّق الأمر على العكس من ذلك بجعلها تدخل في منهاج عامّ ضمن مختلف أشكال الإحصان والعفة⁽²⁾.

فيما بعد، وعلى خلاف ذلك، ستكون منزلة زوجة المسيح مخصّصة للعذرية دون سواها، ليس بصفقتها امتيازًا وحسب وإنما بصفقتها تجربة لها مضمون خاصّ. لكن مع دالّتين ممكنتين: العذراء الموعودة للمسيح هي الكنيسة بكاملها، أو هي النفس الفردية لمن تنسّك إلى الأبد. بذلك تكون التريّلة التي تختتم مادّة ميثوديوس ذات مغزى. العذراوات مجتمعات تُنشّد كلّ واحدة منهنّ باسمها الخاصّ ولهنّ جميعهنّ اللازمة التالية: «لَكَ أَنْتِ أَبْقَى طَاهِرَةٌ! / بمصايبنا المشعّة / التي نمسكها بيد ثابتة، / أجيء للقياك زوجًا! لكنهنّ كذلك خادّات الكنيسة - العذراء، نشيّدنّ يعلن مقدّم المسيح الذي سيتزوّجها: «لَكَ أَنْتِ أَيْتَهَا الزوجة الشابة المباركة / [198] نُجَلِّك، نحن خادّاتك، / نحن نُنشّدك، كنيسة طاهرة وعذراء»⁽³⁾.

يبدو أنّ مبحث النفس الفردية التي تصبح في تجربة العذرية زوجة المسيح، ينفصل عن المبحث الكهنوتيّ دون أن يختفي هذا الأخير - على العكس من ذلك - ودون أن تُمحيّ كذلك حركة الإحالات الرمزية للواحد على الآخر. على أية حال، العذراء بصفقتها خطيئة الرب حاضرة باستمرار عند كتاب القرن الرابع، سواء كان غريغوريوس النيصي - «إنها تعيش مع الزوج العفيف»⁽⁴⁾ - باسيليوس الأنكيري⁽⁵⁾، أوزيبوس الأميزي - «العذراوات لسن خادّات الرجال؛ إنهنّ زوجات المسيح»⁽⁶⁾ -، أمبرواز

(1) ترتوليانوس، حجاب العذاري، XVI.

(2) راجع الأسطر التي تسبق المقطع المذكور، حيث يدعو ترتوليانوس كلّ النساء إلى ارتداء الحجاب.

(3) ميثوديوس الأولمي، المأدبة، «لازمة ومقطع»، XX.

(4) غريغوريوس النيصي، في العذرية، III، 8.

(5) باسيليوس الأنكيري، في التمام الحقيقي للعذرية، 27.

(6) أوزيبوس الأميزي، العظّات، VI، 16.

- «من بين المرشّحين للمملكة السماوية، تقدّمت كما للزواج من المَلِك...»⁽¹⁾، -، فم الذهب - «لا وجود لزواج يكون شبيها بزواج العذراء، يكون ندًا له، يقترب منه حتى ولو قليلاً»⁽²⁾. نعرف الحجم الهائل الذي سيّخذ هذا المبحث على امتداد تاريخ التنسك المسيحي وكيف سيهيمن على جانب كامل منه.

أودّ فقط أن أعين هنا وبشكل مجمل للغاية، بعض الاتجاهات التي سيّخذها والتي سبق أن وقعت الإشارة إليها في الفصل العشرين من رسالة غريغوريوس النيصي حول الزّواجين. ثمة قرانان ممكنان لكنهما متباينان بإطلاق: قران هو الزواج وفق اللحم والآخر هو الزواج الروحاني. يجب أن نفهم من القرآن الأوّل الوحدة الجسدية مع كائن إنساني، لكن كذلك بشكل عام، التعلّق بالعالم الذي يكون فيه الزواج بحدّ ذاته، عنصرًا وسببًا ورمزًا في نفس الوقت. الزواج الذي يفتح الممرّ للحقائق الروحانية ويقيم الرابطة معها لا يمكن أن يتحقّق إلّا بالتخلّي عن الأوّل. وبتسمية «العذرية» هذا الزّهد في شكله الخاصّ والعام، يمكن لغريغوريوس النيصي أن يقول إنها «معاونة» [199] وممّونة⁽³⁾ هذا الزواج الروحاني. يضيف باسيلوس الأنكيري على نفس الفكرة مظهرًا أكثر مجازية: العذراء المنذورة للرّب غالبًا ما تكون خاضعة لإغراءات الذين ليسوا إلّا خدماً؛ لكنها لا يمكن أن تُقبل إلّا إذا رفضت كل الإغراءات التي هي إهانات لخطيبتها⁽⁴⁾. باختصار، الزواج من المسيح يستبعد كلّ زواج آخر، سواء تعلّق الأمر بزواج بالمعنى الحصريّ أو رمزيًا بالروابط بالعالم.

هذه الزيجات الروحية لم يقع تعيينها بالتالي لكون الأمر يتعلّق بقران وحسب. إنها تنتزّل كما كلّ زواج في منظومة تبادلات تشكّل بالنسبة إلى كلّ واحد من الزوجين الجزاء المنتظر والتضحية الضرورية. ما الذي يمكن للنفس أن تضيفه عندما تعرض نفسها على أنها العروس؟ الشّباب؟ سيكون حيثنّ التشبيب و«تجديد الرّوح» الذي أجرته الهداية. الثروة؟ لن تكون خيرات أرضية وإنما تكون «كنوزا سماوية». كرم المحتدّ؟ لن يكون ما يخبئه القدر وإنما الذي يُكتسب بالفضيلة. وأخيرًا، تمام الصّحة؟ سيتعلّق الأمر بتلك التي تُكتسب بقوة الرّوح وبإضعاف الجسد⁽⁵⁾؟

(1) القدّيس أمبرواز، زلّة العذراء المكرّسة، V، 19.

(2) القدّيس يوحنا فم الذهب، في العذرية، LX.

(3) [غريغوريوس النيصي، في العذرية، III، 1].

(4) باسيلوس الأنكيري، في التمام الحقيقي للعذرية، 37.

(5) غريغوريوس النيصي، في العذرية، XX، 4.

هذا القِـران، يجب أن نفهم أنه مسنود بتوثب، إن لم يكن يتوجب أن يكون جسدياً فلا أقل من كونه رغبة ومحبة؛ وأنه يؤدي إلى امتلاك وإلى حضور فعلي لكائن في آخر: «عندما يكون المسيح هو كل شيء وهو في الجميع» (رسالة بولس إلى أهل كورنثوس، 3، 11)، فعلى حق يمتلك محب الحكمة الهدف الرباني لرغبته الذي هو الحكمة الحقيقية وتمتلك النفس المتعلقة بالزوج الروحاني محبة الحكمة الحق التي هي الله⁽¹⁾. من نفس مبحث الرغبة الروحانية هذا الذي يستدعيه غريغوريوس النيصي بصفته مبدأ ارتقاء النفس، يطور فم الذّهب الجانب الآخر الذي هو الحركة التي تجذب الزوج جهة جمال النفس العذراء: «نعم، نظرة العذراء توفر الكثير [200] من الجمال والسحر بحيث لا توقظ محبة الناس وحسب بل محبة القوى الروحانية ومحبة ملكهم». ورائع هو هذا الجمال الباطني حدّ أنه يغيّر الجسد ذاته وينيره، مسبباً الشكل المضاد للاشتهاء الجسدي الذي هو الاحترام: «هو ذا التواضع الذي يلفّ العذراء حتى أن الفجّار، محتشمين ومرتبكين، يلطفون هيجانهم الخاص عندما يلقون عليها نظرة مغرضة [...]». الرائحة الزكية للنفس العذراء، وهي تنفذ إلى أنشطة الحواس، تكشف الفضيلة المتخفية في الدّاخل⁽²⁾. وفي الأخير، هذا القِـران الذي هو مضمون حالة العذرية هو قران خصب، خصوبة دون ألم، يشير مقطع آخر لغريغوريوس النيصي إلى ثرائها: «بالفعل، لم يعد الحمل يتم في الإجحاف ولا التكوّن في الخطيئة؛ لم تعد الولادة تتوقّف على القرابة ولا على إرادة الإنسان ولا على إرادة اللّحم وإنّما على الله وحده. يحدث هذا كلّما أدرك المرء عفاف الرّوح في المعين الحيّ لقلبه⁽³⁾». أعرف أنّ هذه الخطاطة يمكن أن تظهر على هذا النحو تبسيطة جدّاً أو مشتتة جدّاً. كان الأمر يتعلّق من خلال التأكيد على بعض الخصائص المهمّة، بنسكية العذرية في القرن الرابع، ببيان أنّ الثّمين المكثّف جدّاً لتزّهّد كامل، أصلاّني ونهائيّ في العلاقات الجنسية لم تكن له بنية تحرّيم، إنه لا يمثّل مجرّد امتداد لاقتصاد تقيديّ لمتع الجسد. العذرية المسيحية هي شيء مغاير تماماً للبنية الجذرية أو الغاضبة لمبدأ إحصان كانت الأخلاق الفلسفية للعصور القديمة تعرفه جيّداً وكانت ورثته القرون المسيحية الأولى. من الحقيقيّ أن نرى مبحث العذرية بالمعنى الحصريّ يتخلّص تدريجيّاً من الأمر

(1) [نفسه].

(2) القديس يوحنا فم الذّهب، في العذرية، LXIII، 2 - 3.

(3) غريغوريوس النيصي، في العذرية، XIV، 3. راجع كذلك أمبرواز، في العذارى، I، 6.

بالزهد الجنسي المطلوب من الجميع بدرجات متفاوتة من الحدة دون أن يكون ملزماً لأحد. لكن إذا كانت العذرية تتخلّص من الأمر بالزهد الجنسي فإنها تختلف عنه أيضاً. لأنّ مبدأ الإحصان له الشكل السلبي لقاعدة أو على الأقلّ لنصيحة عامّة، [201] بينما تشير العذرية - وذلك ما يشهد عليه بالفعل حوار ميثوديوس الأولمبي - إلى تجربة إيجابية ومعقّدة، مخصّصة للبعض وفي شكل اختيار. إنه اختيار لا يتعلق فقط بجانب معيّن من السلوك وإنما بكامل الحياة وهو قادر على تغيير هيئتها. من الإحصان إلى العذرية ثمة تحويل نصيحة سلبية وعامة إلى تجربة إيجابية وخاصة.

تنسكية العذرية مرتبطة بتصور لتاريخ العالم وبما بعد تاريخ الخلاص. إنه تحوّل مهمّ بالنسبة إلى منظور قديم: هذا المنظور كان يربط بالفعل العلاقات الجنسية والرغبة والإنجاب بعالم طبيعيّ كانت عنصراً منه. إكليمندس الإسكندري كان ظلّ وفياً لها بإقامته بين الإنجاب والخلق مجموعة كاملة من العلاقات الوثيقة. لكن من خلال مبحث العذرية الفردوسية نلاحظ تعيّن قطيعة بين الخلق والإنجاب - قطيعة يلعب النشاط الجنسيّ انطلافاً منها دوراً في تاريخ العالم: هذا النشاط الجنسيّ له أن يمنع قانون الموت من الانتصار كلياً؛ له أن يعمر الأرض قبل أن يختفي هو بدوره عندما يحين مع التجسيد، زمن الافتداء. سنّ العذرية الذي هو كذلك سنّ انتهاء العالم، يختتم زمناً كان يترابط فيه القانون والموت وقران الجنسين. وهكذا تتخذ ممارسة العذرية معنى مغايراً تماماً لمعنى العلاقات بين الزهد الفردي في الجنس وآليات الطبيعة. في الأخير، التنسكية العذرية [تُدخل في مجال الأفعال⁽¹⁾] قطيعة تعكس في شكل صور روحانية مجموعة من الحركات والاقتارات والروابط والنسالات التي هي ازدواج دقيق للرغبات والأفعال والعلاقات الجنسية⁽²⁾.

تتمين العذرية هو إذا شيء مغاير تماماً وهو أكثر من الحرمان من العلاقات الجنسية أو من تحريمها دون قيد أو شرط. إنه يتضمّن تميّناً مهمّاً لعلاقة الفرد بسلوكه الجنسيّ الخاصّ بما أنه يجعل من هذه العلاقة تجربة إيجابية [202] لها معنى تاريخيّ وما وراء تاريخيّ وروحانيّ. لتكن الأمور واضحة تماماً: لا يتعلّق الأمر بالقول إنه كان ثمة تميّن إيجابيّ للفعل الجنسيّ في المسيحية. لكنّ القيمة السلبية التي مُنحت له بتمام الوضوح تمثّل جزءاً من مجموعة تعطي لعلاقة الذات بنشاطها الجنسيّ أهمية

(1) * [المخطوط: هذه الكلمات مشطوبة].

(2) هامش غير منصوص عليه في الأسفل.

لم تفكر فيها الأخلاق اليونانية أو الرومانية إطلاقاً. المكان المركزي للجنس في الذاتية الغربية يتعين حقاً بوضوح في تشكيل هذه التنسكية التي هي تنسكية العذرية. ما نلاحظه هو أنّ مباحث العذرية بصفاتها تجربة روحانية هي في القرن الرابع عند كتاب مثل غريغوريوس النيصي، فم الذهب أو أمبرواز، قريبة جداً في عمقها من تلك المباحث التي طوّرها ميثوديوس الأولمبي حتى وإن كانت تختلف عنها أو تتباين في ما بينها حول الكثير من نقاط التأويل. لكن الاختلاف الأبرز والأهم من الزاوية التي تشغلنا هنا، يتعلّق بما كان يسميه غريغوريوس النيصي «الفنّ والعلم» [في العذرية، 9، IV]، أي العذرية بصفاتها شكلاً، فنّاً، تطبيقاً رصيناً ودؤوباً لعلاقة الذات بذاتها. أن تتطلب ممارسة العذرية جهداً، أن لا تكون مجرد زهادة في الجنس أقرّت نهائياً بل هي جهد مستمرّ، فذلك لم يكن كتاب القرن الرابع هم أوّل من قاله. لكنهم خصّوا هذا المبدأ بمصير مميّز وذلك بثلاث كيفيات. أولاً، لقد فصلوا فيه القول. يذكر باسيلIOS الأنكيري بصدده أنّ «مملكة السماوات تنتمي للجبارين»⁽¹⁾. يشدّد فم الذهب على أنّ «الكثيرين يتراجعون أمام فكرة هذه الجهود المضنية التي تتطلبها العذرية»⁽²⁾؛ إنه يعترف بـ«صعوبة المهمة»، بـ«شدة هذه الصراعات وبالعبء الثقيل لهذه الحرب»⁽³⁾. انطلاقاً من هنا، وقعت بلورة المعارضة التقليدية بين سليات الزواج وسكينة حالة العذرية. يمكن أن نعثر من جديد على امتداد رسالة فم الذهب، على تعارض تصالبيّ: وقع تقديم الزواج بصفته سبب اضطرابات وهموم، بينما تؤمّن العذرية شفافية هدوء [203] النفس؛ لكنّ العذرية هي صراع مرير دون توقف بينما الزواج هو طريق يُسرّ - إنه مرفأ وهدوء، لا يسع العذراء أن تعرفه وهي دائماً في أعالي البحار تتعرّض للعواصف⁽⁴⁾. قساوة حالة العذرية وقعت مقارنتها إذًا وفق مجازين لا يكفّان عن الانتشار عبر كامل الأدبيات التنسكية للعصر، هما معارك الجنديّ وتمارين الرياضي. العذراء مدينة محاصرة: تُلزمها «عين مفتوحة دوماً، صبر على كلّ محنة، أسوار قوية، جدران خارجية وأقفال، حراس متيقظون وشجعان»؛ ليلاً نهاراً أفكارها «يجب أن تكون على أهبة الحرب»؛ من كلّ جانب يجب أن نجدّها «محصّنة»⁽⁵⁾. أو

(1) باسيلIOS الأنكيري، في التمام الحقيقي للعذرية، 4.

(2) القديس يوحنا فم الذهب، في العذرية، XXII، 2.

(3) م. ن، XXVII، 1.

(4) م. ن، XXXIV، 1 - 2.

(5) م. ن، XXVII، 1 - 2؛ راجع كذلك XXXVII، 4.

كذلك هي رياضيّ له أن يواجه خصما: «من الآن فصاعداً أحد أمرين»، إنها ستغادر الملعب «إما مكلفة بالتاج، أو ستغادره بعد الهزيمة والعار على الجبين»⁽¹⁾.

هكذا تتبع العذرية نفس مبدأ كلِّ الممارسات التنسكية الأخرى التي هي واقعة ضمنها بوضوح: لا يمكن الاضطلاع بها بنجاح دون تدخل مرشد. ميثوديوس الأولمبي لم يكن يذكر غير حلقة من النساء اللواتي واحدة منهنّ تغلب على الأخريات - مع أنهنّ ممتازات جميعهنّ - بعقيدتها وبكونها قدوة. سيريانوس من ناحيته كان يحثّ وينصح ويعين بأرائه النساء اللواتي اخترن هذه السبيل، لقد كان يشدد على أهمية انضباط كان يفهمه على أنه «التزام» بالكتاب المقدس حيث يجد الذين بتمامه أساسه. عِظَات مختلفة تلحّ كذلك على دور الأب والأم بالنسبة إلى أدوار أبنائهم الذين كانوا اختاروا حالة العذرية⁽²⁾. غريغوريوس النيصي، أما هو، فيخصّص كامل الفصل الأخير من رسالته في العذرية لضرورة تعلّم قواعد هذه الحالة مع مُعلّم.

إنه يُرجع هذه المسألة لعدة أسباب تنظم جميعها حول المبدأ العام القائل إنه في هذا الفنّ يكون الخطأ أشدّ خطورة ممّا هو في [204] أية حالة أخرى: بما أنّ الموضوع الذي يطرحه هو نحن ذواتنا، فإنّ الخطأ في هذه المسألة يجعلنا نسيء للنفس ونتعرّض للموت⁽³⁾. ما يفسّر عدم قدرتنا على الرجوع إلى ذواتنا هو أولاً كون حالة العذرية والقواعد التي يجب الالتزام بها ليست مدوّنة في الطبيعة. يقول غريغوريوس إنّ الأمر يتعلّق إلى حدّ ما بتعلّم «لغة غريبة». العذرية بصفقتها نمط حياة، بصفقتها «سلوكاً»، لها خاصية «الجِدّة» بالنسبة إلى الإنسان الذي يتّبع الطبيعة⁽⁴⁾. لكنّ غريغوريوس يذهب إلى ما هو أبعد: العذرية ليست فقط في وضعية قطيعة مع الطبيعة، إنها كائنة بصفقتها فنّاً على طريقة الطبّ مثلاً. هذا الأخير سيكون مستحيلاً وعديم الجدوى وخطيراً أن يتعلّمه المرء بنفسه. لقد تطوّر تدريجيّاً من خلال التجربة، وملاحظات السابقين هي بمثابة مبادئ للمستقبل. لكنّ بإلقاء نظرة فاحصة نرى أنّ غريغوريوس لا يستخدم الطبّ استخدامه لمجرد حدّ للمقارنة. إنه يذكر بأنّ الفلسفة هي فنّ شفاء الأنفس - إنها علاج لـ «كلّ انفعال يصيب النّفس». وبما أنه عيّن أعلاه حالة العذرية

(1) م. ن، XXXVIII، 1.

(2) هكذا هي العِظَة التي نشرها دوم دافيد أماند دي مونداداتا، العبارة المذكورة.

(3) غريغوريوس النيصي، في العذرية، XXIII، 2.

(4) م. ن، الذين يمارسون العذرية هم بالنسبة إلى الذين لم يمارسوها بعد، الذين يتكلّمون لغة أخرى.

بصفتها طريقة فلسفية ربّانية، يجب أن نفهم إذاً أنّ هذا الفنّ بالمعنى الدقيق وعلى الأقلّ وفق بعض جوانبه، هو طريقة لعناية المرء بنفسه⁽¹⁾. نفس شائبة لا يسعها أن تمارس بمفردها هذا الفنّ دون أن تعرّض نفسها للأخطاء: تلك نتيجة الجهل ولكن كذلك نتيجة غياب مبدأ اعتدال⁽²⁾؛ متروكة لذاتها، تكون النفس عرضة للخطر نتيجة اندفاعها بالذات: «استسلم البعض للاندفاع السعيد الذي يحملهم باتجاه الرغبة في هذه الحياة الفخمة، لكن بتخيّلهم أنهم يلامسون الكمال منذ اللحظة التي اختاروا فيها هذه الحياة، سقطوا في خطأ آخر نتيجة غرورهم المجنون وإفراطهم في عتھهم حول هذا الجمال الذي نحوه ينزع فكرهم⁽³⁾». نعثر إذاً في هذا المقطع الذي يفتح الفصل الأخير [205] من رسالة غريغوريوس حول العذرية على الكثير من الحجج التي رأينا أنها كانت تُستخدم لتسويغ ممارسة الإرشاد بعامة.

أما بخصوص دور المرشد فإنّ غريغوريوس النيصي يصرّ على جعله مقابلاً للدرس المكتوب، مؤكّداً على أنه في فنّ العذرية يجب أن يقع إرشادنا بـ «أفعال»⁽⁴⁾. في واقع الأمر، حول التعليم الذي يسمح بتعلّم هذه الحالة العسيرة، النصّ مختلّ جداً. إنه يتحدّث أساساً عن دور القدوة⁽⁵⁾. لكنه يتحدّث عنه تباعاً بمعنيين: من ناحية يتعلّق الأمر بنموذج، بـ «شرعة» لحياتنا - غريغوريوس يقدّمه بصفته رئيس جوقة يحاكي الاتّباع حركاته؛ لكن من ناحية أخرى هو يتحدّث عنه كذلك كمعلّم وهدف نركّز عليه أبصارنا، لأنّه يمكن أن نرى فيه ما هي حالة العذرية عندما يكون في الأخير قد «أرسي في مرفأ الإرادة الرّبّانية»: الذين وصلوا إلى هناك «يحافظون على أنفسهم مطمئنّة في الهدوء والسّكينة». إنهم يظلّون أشاوس بعيداً عن اضطراب الأمواج، بالتالي يشكّل ألق حياتهم ما يشبه علامات نار⁽⁶⁾. نعثر هنا إذاً على مبحث السكينة العذرية وقد وقع تمجيده وإيصاله إلى نقطة اكتماله. لكن فجأة، دور المرشد في الكدّ والتمارين والصراعات التي تخترق هذه الحالة وتدعمها، لا يظهر بوضوح، ولا كذلك التقنيات التي يستعملها والقواعد أو النصائح التي يقدّمها.

(1) م. ن، XXIII، 2.

(2) «مقياس اعتدال»، م. ن، XXIII، 1.

(3) م. ن، XXIII، 3.

(4) «نحن في حاجة دائمة لأفعال ترشدنا»، م. ن، XXIII، 1.

(5) يقدّم أمثلة مثلما يضيء نور أنواراً أخرى (م. ن، XXIII، 5).

(6) م. ن، XXIII، 6.

[العذرية ومعرفة الذات]

على العكس من ذلك، إرشاد العذرية هذا واضح جدًا في نصوص أخرى. سأخذ أمثلة من نصّين. أحدهما مشرقيّ، مستقلّ عن المؤسّسات الرّهبانية وموجّه إلى النّساء: إنها رسالة في التّمام الحقيقي للعذرية التي وردت لمدّة طويلة ضمن أعمال باسيليوس القيصري، والتي هي منسوبة منذ بداية القرن العشرين لباسيليوس الأنكيري. أمّا المثال الثاني فسأستعيّره من الفصول التي يخصّصها كاسيانوس في المؤسّسات وفي المحاضرات، لمشكلات الطهارة في الوجود الرّهبانيّ. مختلفان جدًّا إذا في سياقهما وفي استلھامهما، إلّا أنّهما يقدّمان مع ذلك شهادة على التطوّر الحاصل إبّان القرن الرّابع في «تقنيات الذات» وفي المكان الذي تحوزه في ممارسة حالة العذرية.

- I -

يقع تحديد زمن نصّ باسيليوس الأنكيري حوالي منتصف القرن الرّابع - قبل 358 على أية حال. إنه يشير هو ذاته إلى السياق الذي يخصّه منذ الأسطر الأولى بالرجوع إلى تطوّر الممارسات التّنسكية (الزّهد في الخيرات، الصّوم، التقشف - مثل التّوم على الأرض). لكنّه يتميّز بالحاح مألوف حقيقة في [207] ذلك العصر، عن أدبيات التقريظ: إنه يقدّم نفسه بصفته نصًّا عمليًّا. وهو ما لا يعني أنّه غريب عن الموضوعات التي نعثر عليها في روحانية القرن الرّابع. على امتداد النصّ تعود صورة المسيح - الزّوج التي وقعت الإشارة إليها منذ الكلمات الأولى⁽¹⁾: فكرة الزواج، مع جمال الزوجة، الحبّ الذي تكّنه لسيدّها المسيح، الوفاء الذي هي ملزمة به، الرغبة التي يجب أن تكون لديها لاستمالاته، هي فكرة وقع التوسّع فيها مطوّلًا⁽²⁾. نجد كذلك التأكيد على أنّه بالعذرية أصبحت النفس خالدة ويمكنها بالتالي أن تحيا منذ هذا

(1) باسيليوس الأنكيري، في التّمام الحقيقي للعذرية، 1.

(2) م. ن، 24 - 29؛ 36 - 39.

العالم حياة الملائكة⁽¹⁾؛ وقعت الإحالة كذلك للعصرين، عصر الزواج الذي استهله آدم، وعصر القرون المقبلة الذي طُرحت بذرته من قبل المسيح في شكل الطهرية العذرية⁽²⁾. رسالة باسيليوس الأنكيري هي من هذه الزاوية في تواصل مباشر مع كبرى النصوص الروحانية حول العذرية.

إلا أنّ غايته هي تحديد الوسائل بالنسبة إلى هدف⁽³⁾: لا يتعلّق الأمر بتعليم الذين قد اكتسبوا معرفة الخير وإنما بأن نبين للذين يحسّون بمحبته كيف يصلون إلى هذا الخير الذي يرغبون فيه. وبالتالي هو كتاب حياة دون أن يحدّد مدوّة متّسقة من القواعد: لا إحالة البتة على مؤسّسات رهبانية. لقد وقعت الإشارة فقط في الأسطر الأولى إلى أنّ الكتاب مخصّص للذين أدركوا محبة الخير بفضل الأسقف لتويوس (الذي يتوجّه إليه باسيليوس)، لكن لا شيء يوحي بأن الأمر يتعلّق ههنا بجماعة متشكّلة⁽⁴⁾. وحده مسار النصّ يبيّن دون تقديم أيّ تبرير أو تفسير إضافي، أنه يشكّل تعليمات حياة للنساء. من هذه الزاوية هو إذاً قريب من المؤلّفات العملية التي كتبها في النصف الثاني من القرن الرابع، إفاغريوس، أثناسيوس أو أمبرواز. غير أنه يتميّز عنها [208] من جهة كونه يستند إلى مجموعة كاملة من المعارف الطبية التي يذكرها ببعض التفصيل، وانطلاقاً من هنا كان تطويره لقواعد السلوك أقلّ بكثير (مع أنه يحيل عليها) من تطويره لتقنيات وكيفيات وطرائق الفعل أو طرائق الكيان التي تخصّ النفس والجسد في علاقاتهما. أكثر من الثياب أو المعاشرات ما يشكّل موضوع الكتاب هو الأحاسيس والرغبات والصّور والذكريات. يتعلّق الأمر بمسألة علاقة الذات بذاتها أكثر منه بالموقف إزاء الآخرين أو بالسلوك بينهم. وعندما يشدّد باسيليوس على الزهد الضروري في كلّ ضروب الزينة وفي كلّ أشكال التبرّج فإنه يلجأ إلى [حُجّة أخرى] إلى جانب الحُجّة التي نعرفها (لا يمكن للمرأة أن تُعجب الله إلّا وهي كما خلقها الله⁽⁵⁾): كلّ هذه العناية بالجسد لا تُؤلّد في النفس متفرّجين وحسب وإنما تُؤلّد في النفس التي ترتضي ذلك، أحاسيس وصوراً ورغبات.

(1) م. ن، 2؛ 51.

(2) م. ن، 54 و 55.

(3) م. ن، 1.

(4) على أية حال هو يشير كذلك إلى أنّ نصائحه يمكن أن تكون صالحة لمن يقرؤونه صدفة.

(5) «لا يمكن للمرأة أن تُعجب الله إلّا وهي كما خلقها الله»، م. ن، 17. نفس الحُجّة كانت

موجودة عند سيبريانوس، راجع أعلاه، صص 159 - 160 (من الأصل الفرنسي).

يقدم فنّ العذرية وفق باسيليوس الأنكيري مظهرين. إنه يتضمّن في المقام الأوّل ما قد يمكن أن نسميه تقانة الفصل أو القطيعة.

بادئ ذي بدء قطع الرغبة الطبيعية. يفسّر باسيليوس انجذاب الجنسين بمبدأ عام يصلح بنفس الشكل عند الكائنات البشرية وعند الحيوانات. استخدم الله لتعمير الأرض «بذوراً متماثلة» منحها إمكانية التوالد بفصل «قطعة» من جسد الذكور؛ هذه القطعة تُشكّل الأنثى التي يسعى الفرد الذكر إلى الاجتماع بها. هذا النزوع نحو التوحد يعطيه باسيليوس شكلين متعاقبين: الانجذاب المتبادل الذي يبدو أنه يضع الذكر والأنثى في وضعية متناظرة (أنطولوجيًا هما جزءان لنفس الفرد)؛ ونزوع الذكر نحو الأنثى الذي يضع دون تناظر «فيزيولوجي»، من ناحية مبدأ الانجذاب ومن الناحية الأخرى قوّة الحركة. الأنثى كالمغناطيس؛ الذكر كالمعدن. منفعة هي المرأة بما أنه نحوها يتجه الذكر؛ لكنها كذلك مبدأ الحركة بما أنها [209] مقرّ المتعة التي تجذب - وهو في واقع الأمر ما يلطف ويخفّف القوّة الأكبر التي هي إلى جانب الذكر، رغبة منه في الحماية. على أية حال، في هذه الدينامية الطبيعية (لا يقوم باسيليوس لتوصيفها إلا بتلميح بعيد جدًا للكتاب المقدّس، المخطّط المرجعي مأخوذ من التاريخ الطبيعي)، نرى أنّ الجزء الأنثوي هو في وضعية «استراتيجية» مميّزة. يمكن للمرأة التي هي مقرّ الجاذبية، لكنها هي ذاتها ثابتة، أن تقطع هذه الحركة المدوّنة في الطبيعة مند البداية. ذلك هو دور العذراء: أن تكون نقطة القطع في هذا المسار العام للجاذبية.

لكن لماذا تفرض هذه القطيعة ذاتها، بينما إذا صدّقنا باسيليوس، هذه الجاذبية ليست غير نتيجة لإرادة الله؟ لأنّ الأنفس التي هي في حدّ ذاتها متساوية ولها نفس الطبيعة، وهي بالتالي دون مباينة جنسيّة⁽¹⁾، تؤثر فيها حركات الجسد الذي هي مقترنة به. إنها تتلقّى إلى حدّ ما تأثير جنسها الجسديّ، إنها تصبح ذكورية أو أنثوية ولا يمكنها الوصول إلى محبّة الله الروحانيّ إلا بقطع هذه الانفعالات. يعطي باسيليوس لهذه القطيعة شكلين يستند كلّ واحد منهما وإن بكيفية مختلفة، على فكرة تكافؤ معيّنين بين المتعة بصفقتها مبدأ جذب بين الجنسين والمتعة بصفقتها شكلا عامّا لتعظيم النفس أو إنقالها بالجسد. يفسّر باسيليوس أوّلاً أنّ المتعة (اللذة) واحدة نوعيا وبالتالي لا يجب

(1) مسألة المباينة الجنسية في الأنفس كانت مسألة قديمة، مثلما نجدها عند تروتوليانوس ([حجاب العذارى، 7 - 8؛ في النفس، 27، إلخ.]).

التغلب على المتعة التي تدفعنا إلى اقتران الجنسين وإنما أيضا على كل المتع الأخرى. وبما أنه من خلال الحواس الخمس وصولا إلى الموضوعات الحسية، ثم من هذه رجوعا حتى النفس، لا يكفّ دفق المتعة عن الذهاب والمجيء، عن التقلقل وعن جلب اضطرابه، يجب إذا -وسيكون ذلك قسما رئيسيا في فنّ العذرية- أن يراقب المرء هذه المنافذ وهذه القنوات وأن يبقى متيقظا عند باب الحواس. اقتصاد كامل لتدفقات المتعة يجب أن يؤمّنه انتباه موجّه، على حدود الجسد والعالم الخارجي، [210] إلى أعضاء الإدراك وإلى ما يسعها إدراكه. اقتصاد النظر الذي لا يجب أن يتوجه عشوائيا نحو كل ما يمكن أن تدركه الأبصار؛ اقتصاد السمع الذي لا يجب أن يصيخ لأية كلمة كانت، وإنما إلى ما يكون تعلّمه نافعا. يتعلّق الأمر على الجملة بانغلاق انتقائي للجسد إزاء العالم الخارجي، بموجب خطر مباطن لحركات المتعة التي تربك النفس و«تجنسها» إلى حدّ ما.

لكن من بين كل الحواس التي يتعلّق الأمر بإغلاقها جزئيا على الأقلّ، واحد منها يعطيه باسيلوس موقعا مركزيا. إنه عضو اللمس. هذا الموقع يفسّره باسيلوس بعدد الأسباب: اللمس أقوى من كل الحواس الأخرى في إثارة متع الجنس. إنه مهمّ كذلك بالنسبة إلى الذوق (الذي يبدو أنّ باسيلوس يجعل منه نوعا من اللمس)، لكنّ الغذاء والشراب هما من ضمن العوامل الأهمّ لتحفيز المتع الجنسية. في الأخير وبشكل خاصّ، يعمل اللمس بالنسبة إلى باسيلوس بصفته الشّكل العام لكلّ الحواس: إنه هو الذي يوصل في كلّ واحد من الحواس حتى النفس، صورة الأشياء الخارجية التي تلامس أنواعها الجسد؛ إنه هو الذي يجعلها تخترق الجسد وتزعزع النفس. يشكّل اللمس إلى حدّ ما الدّعامّة العامّة لكلّ حساسية جسدية. هو حاضر وفاعل ومحّدّ تقريبا في كلّ شكل من أشكال الإحساس. إذا أردنا إذا أن نراقب حركة المتع التي تجري على طول قنوات الحواس، فإنه يجب توجيه الانتباه الأشدّ إلى اللمس. «تجنّب الملامسات»: إنه مبدأ يجب أن نفهمه بالمعنى الدّقيق للكلمة -يذكر باسيلوس بعض تطبيقاته الخاصّة: تجنّب القبلات، تجنّب الملامسات بين الرجال والنساء حتى وإن كانوا إخوة وأخوات، بينما الملامسات التي تمّت بين شخصين من نفس الجنس لا خطورة فيها⁽¹⁾، لكن يجب فهمه كذلك بكيفية أعمّ: التقليل

(1) باسيلوس الأنكيري، في التمام الحقيقي للعذرية، 44 - 45.

من قوّة الجسد، إضعاف قدرته على التأثير في النفس، تجنّب زعزعة حركاته للنفس بقوّة مفرطة نتيجة شدّة بأسه. أخيرا وبشكل أعمّ كذلك: تجنّب ملازمة الجسد بتمامه (بصفته موضع كلّ الملامسات) [211] للنفس. مبحث الفصل هذا بين النفس والجسد وعزلهما المتبادل، يعود على امتداد النص بأشكال مختلفة: صورة النفس التي يجب أن تغلق نوافذها بإحكام عوض أن تكون مثل تلك البغايا اللواتي يتركن نوافذهن مشرعة ولا يتوقّفن عن الإطلال منها⁽¹⁾؛ صورة ربّ البيت الذي يحافظ على باب بيته مغلقا بإحكام عندما يبحث الجنود عن الدّخول لإيجاد مأوى⁽²⁾؛ صورة الماء والزيت اللّذين يجب أن يظلّا منفصلين إذا لم يكونا يريدان تعكيرهما⁽³⁾. لثبوت النفس والجسد منفصلين إذا بعناية أحدهما عن الآخر: بالحفاظ عليهما معا كلّ «في موضعه وفي منزلته وطبقا لاستعماله»، سنجعل السّلم يسود بينهما⁽⁴⁾.

لكنّ إجراءات الفصل المتنوّعة هذه - فصل الحواسّ حيال الأشياء الحسية والجسد حيال العالم والنفس حيال الجسد - ليست بالنسبة إلى باسيليوس غير جانب من فنّ العذرية. مظهر آخر مغاير تماما يخصّ النفس ذاتها والعمل الذي يجب أن تجريه على ذاتها. أن لا يساوي نقاء الجسد شيئا من دون نقاء النفس، فذلك مبحث تقليديّ جدّا يعطيه باسيليوس عدّة أشكال. شكل النقاء المزدوج: يجب أن نوجّه نفس القدر من الانتباه لحركات النفس كما لحركات الجسد. لا يمكن أن يُعدّ بتولا إلا من كان كذلك نفسا وجسدا: «إن نحن حذفنا بالصّوم انفعالات الجسد لكنا تركنا النفس مضطربة بما يخصّها من حسد ورياء وحركات للانفعالات الأخرى فإننا لن نجعل إحصان الجسد نافعا للفضيلة. وإن نحن طهّرنا النفس من انفعالاتها وتركنا الجسد فريسة لمتع البطن وللملذّات الأخرى حتى من دون فوضى البغاء، لا يمكننا أن نجعل حياتنا حياة مثالية في الفضيلة⁽⁵⁾». شكل النقاء المبدئيّ للنفس، النقاء الذي يمثّل العنصر الأوّل والمحدّد بالنسبة إلى تمامية الجسد: «لأنّ النفس إذا كانت دون انحراف فإنّ الجسد يبقى كذلك دون انحراف؛ لكن [212] إذا انحرفت

(1) م. ن، 15.

(2) نفسه.

(3) م. ن، 46.

(4) م. ن، 47.

(5) نفسه.

النفس بالأفكار الشريرة، حتى وإن بدا أنّ الجسد ظلّ دون انحراف، فإننا لن نعثر على نقاء في غياب انحرافه لأنه منحرف بأفكاره الدنسة⁽¹⁾. في النهاية وبخصوص الخضاء الجسديّ، يؤكّد باسيلوس على مبدأ النية الذي يمثل الخطيئة. من يخصي نفسه جسدياً عن طوعية، ليس أنه لا مزية له وحسب، لكن لأنه يرفض أن يؤمن هو ذاته عذرية النفس ويستسلم بالتالي للرغبة دون أن يسمح لذاته أن يقوم بالفعل، يجب النظر إليه بصفته مذنباً: «إلغاء الأجزاء التناسلية يُبطل زنا من يبتر أعضائه»، «تجرّد من سلاحه إذاً بطرحه أداة الزنا حتى نعتقد أنه لا يفسق بجسده، غير أنه يفسق بالنية»⁽²⁾.

عمل تطهير خصوصيّ للنفس هو بالتالي ضروريّ، فضلاً عن كل أشكال الإحصان والانفصالات والتغليقات التي يتطلبها تطهير الجسد. يذكر باسيلوس أولاً مسألة دوام الصّور: الموضوعات التي تؤثر في الحواسّ يمكنها أن تخفي لكنّ صورتها تظلّ في النفس. إنها بمثابة تلك الحراب المشتعلة التي تحمل الحريق إلى الهدف حيث تظل مغروزة، أو هي كذلك تطبع كما على الشمع أثراً لا يمحي. يجب أن نحصر إذاً على ألاّ نحفظ بهذه الصّور، لأنه لا يمكننا أن نحافظ دائماً على عيون الجسد مغمضة. قد لا يفيد في شيء أن نصوم وأن نُنهك الجسد إذا كنّا نواصل تنمية هذه الأفكار. أيّ نفس قد نسّمّيها نفساً عذراء إذا كانت تُقبّل محتضنة من تحبّ «بأيدي الفكر الروحانية»؟ الجسد المختلط بالنفس دوماً والذي يتبع حركاتها سيجد بالتالي ذاته وقد أفسدته وسيصاحبها في أحلامها⁽³⁾. يجب العمل إذاً دون توقّف على محو مثل هذه الصّور وتعويضها في شمع [213] النفس، عن طريق التأمّلات، بصور و«خصائص» الأشياء المقدسة⁽⁴⁾.

لكن يجب أن نعتبر كذلك أنّ الأفعال يمكنها أن تُقترّف في النفس. ليس من الضروريّ ليكون ثمة فعل أن ينجزه الجسد. غير أنّ باسيلوس لا يحيل هنا على تصوّر قانونيّ قد يساوي بين النية التامة وتنفيذ المشروع ذاته. إنه يستعمل فيزيولوجيا للنفس ستدوّن وفقها كلّ الأفكار في «لوح» النفس تدوينها على سبّورة، بحيث لا

(1) م. ن، 43؛ راجع المصدر نفسه، 13.

(2) م. ن، 61. ضد الخضاء، يؤكّد باسيلوس كذلك انطلاقاً من اعتبارات فيزيولوجية، على بقايا الرغبة التي تسكن الجسد وهي أكثر عنفاً سيما أنها لا تتمكّن من إيجاد منفذ.

(3) سنرى لاحقاً أهمية مسألة الصّورة هذه في النّوم، أهمية الدّنس الذي تحدّثه في الجسد وأهمية العُجب الذي تثيرها.

(4) م. ن، 13.

تمحى حتى وإن غشاها النسيان والإغفال. كل فكرة هي فعل وتظل فعلا في النفس من حيث إن رسمها يستمر فيها. يلجأ باسيليوس حول هذه النقطة إلى المقارنة مع علامات الكتابة: من يتعلمها يدونها في نفسه ولا يكون في حاجة للكتابة فعليا لتظل الحروف منقوشة في نفسه. من دون هذا التدوين، كيف للمرء أن يكتب عندما يرغب في ذلك؟ بنفس الكيفية تترسب الأفكار في النفس وكأنها علامات. وعندما سيأتي الموت وستنعتق النفس، حينئذ كل هذه الكتابة الصغيرة للأفكار، التي كانت ظلت إلى حد ذلك الوقت محجوبة، ستظهر بتمام الوضوح. ولا أي واحد من أفعال الفكر، حتى الأشد سرية، سيفلت من بصر من يرى كل شيء. إذًا على النفس التي تود أن تبقى عذراء أن تراقب باستمرار حتى أشد حركات فكرها سرية.

في الأخير، طهارة النفس لا يمكن تأمينها دون يقظة دائمة إزاء ما يمكن أن يشكل من داخلها وهما ويخدعها. إنها معرضة دائما للمباغطة. يمكن أن تباغتها لعبة المشابهات والطباع المضادة التي تتخفى تحت أنواع مماثلة. مذكرا بالمثّل اليوناني القائل إن الرذائل هي أقرب الجيران إلى الفضائل، يعيد باسيليوس تأويله انطلاقا من خدع الشيطان: في باب كل فضيلة وضع الشيطان الفضيلة الشبيهة تماما بالرديلة؛ نظن أننا نطرق باب الأولى فيفتح باب الثانية. وهكذا من كانوا يريدون أن يكونوا شجعانًا يتبين أنهم متهورون، ومن يريدون تجنب التهور [214] يتبين أنهم جنباء⁽¹⁾. لكن يمكن أن يكون ثمة خداع أيضا من خلال القرب: تعتقد النفس أنها تحب الرب وهي مولعة بعبيده؛ أو تبدأ كذلك بمحبة جمال نفس ما، لكن بما أن هذه الأخيرة تبدى من خلال الأجساد التي نراها والأصوات التي نسمعها، فإنها تتوصل «إلى أن تحب ما به تتحدث النفس عوض النفس التي تتحدث»⁽²⁾ - كما لو أننا كنا نولع بآلة موسيقي عوض أن نحبه هو.

يعطي باسيليوس لمثل هذا التيقظ إزاء هذه النقاط الثلاث التي رأينا كم كانت مهمة في إرشاد الضمير - دوام الصّور، الحركات التلقائية للفكر، التوهّمات والمشابهات -، تبريرا ونموذجا وعقوبة في مبدأ المروية التامة للنفس. مروية تجسدها إلى حد ما اللوحة التي تدون فيها بعلامات دائمة كل الحركات التي تحدث فيها، لكنها مروية تتفعل بكيفيات ثلاث: في المستقبل سيخلص الموت حقيقة النفس وسيجعلها تظهر في وضوح النور الأبدي؛ لكن الله يمكن أن يرى على الدوام في أعماق النفس،

(1) م. ن، 36.

(2) نفسه.

ولا يمكن لأية حركة مهما كانت خفية أن تغيب عنه⁽¹⁾؛ ودوما كذلك يسهر الملاك الحارس على النفس: إنه بالنسبة إلى الـ[عذراء⁽²⁾*] المرشد الذي يجب أن يوصلها إلى الزوج⁽³⁾. ثم في ما أبعد منه، يجب التفكير بجيوش كل الملائكة وبأرواح كل الآباء. الجميع يتأملون كل شيء وفي كل مكان. النفس إذا ليست منظورة وحسب، حتى في أدق طياتها، بل هي مرئية حاليا. هذه النظرة أو بالأحرى هذه النظرات التي لا حصر لها ليست نظراتها. ستؤمن النفس عذريتها إذا بذلت ما في وسعها بقدر ما هو متاح لها، لترى نفسها ولترصد كل ما يحدث فيها، على طريقة كل النظرات الأخرى التي تجول في أسرارها دون عوائق.

في الوقت الذي يكتب فيه باسيليوس الأنكيري كانت المؤسسات الرهبانية في أوج تطورها؛ لكن بشكل [215] أعم، انتشرت ممارسة بكاملها للتسك، ممارسة منظمة، رصينة وخاضعة للمراقبة. من العسير أن ندقق بالتحديد لمن كانت مخصصة الرسالة التي وجهها إلى لتويوس. لكن النصائح التي يقدمها والفرائض غير الممنهجة التي يقترحها، تتعلق بنفس النقاط الأساسية التي تخص الإرشاد الروحي وفحص الضمير مثلما سنجدها موصوفة بعناية في نصوص متأخرة نسبيا. نلاحظ من خلال هذه الرسالة أنّ ممارسة العذرية التي كان تم استخلاصها من مبدأ الإحصان وتحديداتها على أنها تجربة روحانية إيجابية، تنتظم بصفاتها نمط علاقة للذات بذاتها لا يخص الجسد وحسب، وإنما علاقات الجسد والنفس، انفتاح الحواس، حركة المتع عبر الجسد واضطراب الأفكار. نلاحظ أنّ ممارسة هذه العذرية تفتح كذلك على مجال معرفة داخلية حيث يتعلّق الأمر بالإحساس، بالصّور وبمفاعيل دوامها، بنشاطات الفكر، وبكل ما في النفس يمكن أن يفلت إمّا من الآخرين وإمّا من الذات ذاتها، بفعل وهم أو بفعل دقة المسار. أخيرا نلاحظ ممارسة هذه العذرية تنزّل في علاقة بقدرة الآخر وبالنظرة التي تسم في نفس الوقت إخضاعاً للفرد وموضوعة لسريته.

بالإشارة إلى هذه المسارات بخصوص نصّ باسيليوس الأنكيري، لا أزعّم أنّنا نعثر عليها هناك لأول مرة ولا أزعّم بطبيعة الحال أنه هناك تمّ التغيير الذي أدّى إليها. لم أتوقّف قليلا عند هذا النصّ إلا من حيث أنه يشهد على وجود تقنية للذات متطورة نسبيا في أواسط القرن الرابع وضمن ممارسة رعوية غير محدّدة. وتوقّفت عنده

(1) م. ن، 27.

(2) * «العذرية».

(3) م. ن، 28.

كذلك لأننا نرى تشكُّل مجال كامل (مُكوّن من الجسد والنفس، من الإحساسات، من الصُّور والأفكار) حول العلاقات الجنسية التي يرفضها مبدأ العذرية، نعتبر أنه من الضروريّ التدخّل بشأنه حتى يأخذ استبعاد العلاقات الجنسية المعنى الروحيّ الإيجابيّ الذي نتظره منه: أي المضايِف العمليّ الضروري لهذا الإحصان. يمكن أن نلاحظ أنه إذا لم يتطابق لا مع جملة الجسد ولا مع جملة النفس، فإنه يخترقهما الواحدة والأخرى، من إدراك موضوع بالحواسّ وصولاً إلى أخفى حركات القلب.

- II - [216]

تحليل كاسيانوس مختلف تماماً عن تحليل باسيلوس الأنكيري. إطاره المرجعيّ كونه الممارسة الرهبانية - الرّهبة الجماعية بالنسبة إلى نصّ المؤسّسات الذي يخصّ المبتدئين بشكل خاصّ، ورهبة العزلة بالنسبة إلى نصّ المحاضرات الذي يتناول التجارب الروحانية الأكثر تطوُّراً. على أية حال، أقوال كاسيانوس والقواعد والفرائض التي يقدّمها تنطبق على صورة حياة قد تمّ فيها التخلي عن كلّ شكل من أشكال العلاقات الجنسية. لم يعد ثمة إذاً في هذه المرحلة ما يدعو إلى تفضيل امتيازات حالة العذرية على حالة الزواج، وإنما أن تطوّر ما يتولّد عن هذا الاختيار المسبق. نادراً ما يستعمل كاسيانوس لفظ العذرية. يظهر اللفظ مرّتين في المحاضرات، وفي الحالتين يظهر في تعارض مع الزّواج: يظهر بخصوص إلباس وإرميا اللّذين «فضّلاً الاستمرار في العذرية عوض الزّواج»⁽¹⁾؛ وبخصوص العذراوات المجنونات والعذراوات الحكيمات، اللواتي يُطلق عليهنّ جميعهنّ اسم العذراوات لأنهنّ لم يتزوّجن، لكنّ الأوليات لا يمارسن غير عذرية الجسد⁽²⁾. لفظ العفة - الطُّهر - هو الذي يغطّي عند كاسيانوس أغلب المسائل أو الموضوعات التي كانت مرتبطة عند غريغوريوس النيصي، باسيلوس الأنكيري، فم الذّهب وبشكل عامّ عند الآباء اليونانيين، بممارسة العذرية وبالقواعد الداخلية لهذه الحالة.

يميّز كاسيانوس مثلما كان فعل أسلافه بخصوص العذرية، بين العفة والإحصان. في المؤسّسات، يجعل هذا التمييز يستند على الاستعمال التقليدي للألفاظ اليونانية ويعيّن في نفس الوقت مراتبية القيم بين اللفظين: «لا ننفي أنه يوجد كذلك في

(1) يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، XXI، 4.

(2) م. ن، XXII، 6.

الجماعات أناس مُحَصَّنُونَ: نحن نعترف بأن ذلك يمكن أن يحدث بكامل اليسر. في واقع الأمر أن يكون المرء محصّناً -أي متحكّماً بذاته- وأن يكون عفيفاً هما شيئان مختلفان، وإذا جاز التعبير، [217] المرور إلى هذه الحالة من الاستقامة أو من الروحانية التي نسمّيها عِفَّةً، وهي فضيلة لم تُمنح قطّ إلّا لأولئك وحدهم الذين يظّلون عذارى في لحمهم وفي روحهم مثلما كان [...] إرميا ودانيال⁽¹⁾. بين المصطلحين ثمة الفرق من السّلبي إلى الإيجابي. من جهة زهادة خارجية إزاء الجنس ومن جهة أخرى حركة داخلية للقلب: «روحانية اللحم لا تكمن في الحرمان من المرأة بقدر ما تكمن في سلامة القلب الذي يحفظ دون فساد قدسية القلب بخشية الله أو بمحبّة العِفَّة⁽²⁾».

في المحاضرات، يتوقف كاسيانوس على نحو أوفى عند هذا التمييز. إنه يمنحه نفس القيمة الأساسية: الإحصان رفض ونبذ (متّع)؛ العِفَّة قوّة إيجابية ترفع إلى أعلى وتتدعّم بـ«استمتاعها بطهارتها الخاصّة»⁽³⁾. وهكذا لا يكون الوثنيون قادرين إلّا على الإحصان. سقراط لم يكن عفيفاً وهو الذي كان امتنع عن الاستمتاع بالحب الذي كان يكتّه للغلمان: إنه كان يعنّف «رغبته الخبيثة» و«متعة خطيئته» دون أن يطردهما من قلبه⁽⁴⁾. ومع ذلك فإنّ هذا التقابل ليس خلّوًا من بعض الالتباس. يصف كاسيانوس بالفعل نفوذ الإحصان بصفته لحظة يجب أن تستمر طالما استمرت أدنى آثار الاحتدامات اللحمية: «طالما بقي بعض الانجذاب نحو المتعة فنحن لسنا متعقّفين بل محصّنين وحسب [...] ما دمنا نشعر بانتفاضات اللحم، لنعترف [...] أننا مازلنا تحت سلطة الصولجان الغبيّ للإحصان، متعيّين بصراعات متواصلة يظل المَخرج منها مشكوكا فيه بالضرورة⁽⁵⁾». تظهر العِفَّة بالنسبة إلى جهود الإحصان هذه على أنها حالة نهائية لم يعد لنا أن نصارع فيها «حركات الغُلّة اللحمية»⁽⁶⁾؛ حينها، وحينها فقط، يمكن للنفس أن تصبح «مسكن الرب» الذي لا يكون أبداً [218] في

(1) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، VI، 4.

(2) م. ن، VI، 19.

(3) «تستمرّ مستمتعة بطهارتها الخاصّة»، يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، XII، 10.

(4) م. ن، VIII، 5.

(5) م. ن، XII، 10.

(6) م. ن، XII، 11.

«صراعات الإحصان» وإنما «في سكينه العفة»⁽¹⁾. إلا أن كاسيانوس يلجّ في كلّ أعماله - وذلك هو بالتحديد موضوع المحاضرة الثانية عشرة المخصّصة للعفة - على كون الصراع ضدّ غارات اللحم لا يمكن اعتباره البتّة مكتملاً نهائياً. «لدينا كذلك جسد هو دأبة أحمال تعسة»⁽²⁾. هذه الغارات لا تعود وحسب عندما نحسب أنها هُزمت، لكن مثلما سنرى ذلك، لتهديدها للفضيلة قيمة إيجابية: يصادفها أن تكون نتيجة لنعمة الرب الذي لا يريد أن يأخذنا النعاس في سكينه النفس. بحيث إنّ العفة بصفقتها حالة روحانية مختلفة عن الإحصان تشكّل نقطة مثالية يجب أن تتوجّه إليها باستمرار دون أن نكون متأكّدين من قدرتنا على الوصول إليها بكيفية تامة⁽³⁾. لكنّ كاسيانوس يصوّرها كذلك بالنسبة إلى الإحصان (الذي هو موقف رفض سلبي) بصفقتها قوّة إيجابية تردف الإحصان، تدعّمه، تنعشه وتحوّل مجرّد الزّهادة في الجنس إلى حركة صعود نحو الله: «لن نقدر على التّحكّم بالرغبة في الأشياء الحاضرة ولا أن نبعد ما لم نستعص عن هذه الأشياء الصّابرة التي نطمح إلى حذفها، بأشياء شافية [...] نوّد أن نطرد من قلبنا اشتهاات اللحم: لنسلم المكان أيّها الشّيخ للمباهج الروحانية»⁽⁴⁾. علينا أن نفكر بالعفة إذاً في صيغة حالة وفي صيغة صراع: سكينه لم يعد ثمة ما يقدر على تعكيرها - لكن تلك لم تعد بعد «فضيلة بشرية أو فضيلة تنتمي إلى الأرض، يبدو بالأحرى أنها امتياز السّماء والهبة الخاصّة بالملائكة»⁽⁵⁾؛ وهي كذلك قوّة مواجهة تتطلّب حتى تتمكّن من الانتصار، حماسةً وشغفاً، ورغبة ليست غير ذات صلة بتلك الرغبة ذاتها التي تعمل على محاربتها. يقول كاسيانوس في نصّ لافت للنظر، إنه للوصول إلى العفة «ليتأجّج كلّ واحد [...] [219] بنفس الرّغبة وبنفس الحبّ اللذين نلاحظهما عند البخيل الذي يفتقره الجشع، عند الطّموح الذي يستحوذ عليه التعطّش للأمجاد، عند الرّجل الذي اكتسحه العنف المرعب لشغفه بجمال أنثويّ، عندما يتوقون في غمرة نفاق صبرهم المشطّ، إلى إشباع رغبتهم»⁽⁶⁾.

رغم الكثير من النقاط المشتركة مع كبار منظريّ العذرية في القرن الرابع فإنّ

(1) نفسه.

(2) م. ن، XI، 15.

(3) مثلما سنرى ذلك، وحدها النعمة الربانية يمكنها أن تتيح بلوغها، والإغواءات ذاتها لعلّها نعمة.

(4) م. ن، XII، 5.

(5) م. ن، XII، 14.

(6) م. ن، XII، 4.

التميز الذي يقيمه كاسيانوس بين الإحصان والعفة يكشف في الواقع عن مشهد مغاير تماما. تغلب عليه مصطلحات نقاوة القلب والصراع الروحاني، التي تكون ذات معنى في خصوصية الحياة الرهبانية التي يستوحي منها كاسيانوس متبعا إفاغريوس.

1. نقاوة القلب. لتعيين حالة العذرية في ملائها، لم يلجأ كاسيانوس البتة إلى لغة الزيجات التي كانت ثابتة جدا من ميثوديوس الأولمبي إلى فم الذهب. من الحقيقي أنه يستعمل أحيانا ألفاظا تقترب منهما إلى حد ما. يمكن أن نشير من بين الأساسية منها إلى أربعة ألفاظ. يتحدث كاسيانوس عن الوحدة التي تجمع النفس مع الله⁽¹⁾؛ عن الـ«انصهار» الذي يجعلها «تذوب» فيه⁽²⁾؛ عن الدخول السيادي للرب فيها⁽³⁾؛ عن الحركة التي يستولي بها عليها ويتملكها⁽⁴⁾. غير أن الوحدة الجنسية بين فردين ليست هي التي تُستخدم كنموذج ضمني أو صريح لهذه التجربة، وإنما هو فعل المعرفة المنظور إليه بصفته علاقة بين البصر والموضوع والنور. النفس المتحدة بالله ليست بالنسبة إلى كاسيانوس هي الخطيئة التي التقت في النهاية بالزوج. إنها بالأحرى البصر الذي لا يصرف انتباهه عن النقطة التي ركز عليها ويظل مرتبطا بها إلى حد أنه لم يعد يرى غيرها. عندما يتحدث كاسيانوس عن النفس التي تنصهر في الله، لم يكن يفكر في الزوجة التي وقع ابتلاعها في [220] الوحدة الروحانية، وإنما في فعل التأمل الذي لم يعد يمثل غير الشيء الواحد نفسه مع موضوع التأمل. أمّا بخصوص حضور الله في النفس التي يتملكها دون أن يغيب عنه أي شيء منها، فإن كاسيانوس لا يرجعه إلى حضور الرب فوق السرير الزوجي وإنما إلى نزول الشعاع في النفس التي يضيئها دون أن يترك فيها أي جانب مظلم.

ذلك أن الحياة الرهبانية التي يحدّد كاسيانوس فنّها وانضباطها هدفها هو التأمل. من يتخلّى عن العالم يبحث عن الوصول إلى هذا «الخير الأساسي» الذي هو قائم «في النظرية أي في التأمل». عندما ستصل إليه النفس لن يكون لها «من غذاء غير معرفة الله والابتهاج بجماله». تُشكّل علاقة المعرفة أساسا لعلاقة النفس بالله. وحتى في

(1) م. ن، X، 8. «تتوحد دائما بالله».

(2) م. ن، IX، 18.

(3) م. ن، IX، 19.

(4) م. ن، XI، 13: «عندما استولى على نفس فإنه لا يتملكها جزئيا وحسب وإنما بكاملها».

ترجمة أوجين بيشري.

اللحظة التي تصبح فيها العلاقة تلاحماً، انصهاراً، تملكاً، فإن كاسيانوس ما زال يتفكر بها في شكل معرفة، أو بأكثر دقة وفق نموذج البصر والنور. مذاك، بالنسبة إليه لم يعد للعفة نفس الدور الذي كان للعذرية عند الكتاب الذين تحدثنا عنهم سابقاً. بالنسبة إلى هؤلاء كان الأمر يتعلق بالحفاظ على طهيرة النفس التي تسمح لها بالوصول إلى الزوج دون أن تكون تعرّضت إطلاقاً إلى الدنس. دور العفة بالنسبة إلى كاسيانوس هو تأمين «نقاوة القلب» أو «نقاوة الروح» التي تمكن من علاقة المعرفة: أن لا يكون ثمة اضطراب في النظر، ظلمة تغلت من التور، لؤثة تعيق الشفافية. إجمالاً، يستعيز كاسيانوس على طريقة إفاغريوس، عن السلسلة عذرية - تمامية - زيجات روحانية، التي نجدها متبلورة بوضوح عند كتاب مثل باسيليوس الأنكيري، بالسلسلة عفة - نقاوة قلب - تأمل.

علاقة العفة بالمعرفة تتطوّر إذا وفق محورين: تظهر العفة من ناحية بصفقتها شرطاً ضرورياً للعلم الروحاني. لا أحد سيكون بمقدوره أن يزعم الوصول إلى هذا العلم ما لم يمارس العفة التي تؤدي إلى نقاوة القلب. منذ بداية المؤسسات، وبتقديمه دلالة الثياب الرهبانية، يبيّن كاسيانوس أن الحزام (الذي يشير إلى إرادة تحطيم كل بذور الشهوة) يشهد على حماسة المتنسك [221] «للتقدّم الروحاني ولعلم الأشياء الإلهية اللذين تُمكن منهما نقاوة القلب»⁽¹⁾. لكن كاسيانوس يعطي لهذا الموضوع كامل مداه في المحاضرة الرابعة عشرة، محاضرة القسّ ناستروس. تتطلّب المعرفة الروحانية نقاوة القلب والعفة بالمعنى العام جداً حيث تكون غير متلائمة مع اضطراب الأفكار، مع الحركة الفوضوية للمخيلة ومع كلّ الانهماك بأشياء العالم: «إذا أردتم أن تشيّدوا في قلبكم الخيمة المقدّسة للعلم الروحاني، تطهّروا من دنس كلّ الرذائل، تجرّدوا من هموم الزمن الحاضر. يستحيل على النفس المشغلة ولو يسيراً بمشاغل هذا العالم الكثيرة جداً، أن تكون جديرة بهبة العلم أو أن تكون خصبة في التّباهة الروحانية أو أن تحافظ بحزم على ما قامت به من قراءات مقدّسة⁽²⁾». لكن بشكل أدقّ بكثير، العفة بصفقتها سيطرة على الانفعالات اللحمية بالمعنى الدقيق هي ضرورة للعلم الروحاني. هذا الأخير بصفته عطراً لا يمكن أن يُحفظ في وعاء مدّس: «الوعاء الذي

(1) يوحنا كاسيانوس، المؤسسات، I، 11.

(2) يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، XIV، 9. «محال أن تحضّل النفس التي ليست طاهرة على هبة العلم الروحاني» (XIV، 10).

داخَلته روائِح كريهة سيعفُن العطر الأذكي بسهولة أكبر، بحيث لن يحصل منه هو ذاته على بعض الحلاوة أو اللذة؛ لأنَّ ما هو نقيّ يفسد بشكل أسرع من تنقية ما هو فاسد [...] . إذا كان يعزّ عليكم إذا أن تستنشقوا عطره الطاهر فاعملوا أولاً بكلّ قواكم على الحصول من لدن الربّ على نقاوة العفة⁽¹⁾ . في النهاية يجب أن نفهم أنّ عفة الجسد هي الشكل الأول لسلسلة من «ضروب العفة» التي يجب أن يكتسبها الرّوح ليتقدّم نحو المعرفة الرّوحانية دون الانفصال عنها إطلاقاً. يجب التخلي عن فسوق الجسد إذا رُمنا فهم الكتب المقدّسة، لكن يجب أن نطلّ بعيدين كذلك عن هذا «الفسوق» الذي هو الاحتفالات المشتركة، الشعوذات الوثنية، العِرافات، التنبؤات، وعن هذا الفسوق الآخر الذي هو الالتزام بالقانون وفق التّمودج اليهوديّ، وعن هذا الفسوق الآخر أيضاً الذي يتمثّل في الهرطقة، وفي النهاية عن هذا الفسوق الأخير الذي يجعل الفكر [222] ينفصل عن الله ولو قليلاً، الله الذي على الفكر أن يطلّ مركزاً عليه دوماً. وبقدر ما ستكون ضروب الفسوق هذه مستبعدة وبقدر ما سيكون الروح عفيفاً بهذا المعنى المتزايد روحانيّاً، حينها ستحرّر دلالة الكتاب المقدّس من ألغازها وستظهر بقيم روحانية متزايدة⁽²⁾ . العفة التي تمارس وفهم الكلمة يتزايدان معاً في الروحانية. إلى درجة أنّ كاسيانوس بذهابه إلى الحدّ الأقصى، كان وصل إلى القول في المؤسّسات، إنّ العفة في شكلها الكامل كافية لفهم الكتاب المقدّس: إنه يذكر ثيودور الذي لم يكن يدين بمعرفته بالنص المقدّس لـ «قراءة جادة» - إنه يكاد لا يفقه إلّا بعض الكلمات اليونانية - «بقدر ما يدين بها لنقاوة القلب وحدها»⁽³⁾ . لكنّ نقاوة القلب هذه مرتبطة بالمعرفة وفق إرشاد آخر مغاير تماماً: الإرشاد الموجّه انعكاسيّاً نحو النفس ذاتها، نحو طيّاتها وأعماقها. بالنسبة إلى هذه المعرفة، النقاوة ليست شرطها وحسب، إنها في آنٍ معا نتيجتها. لا وجود لنقاوة القلب ما لم تراقب النفس ذاتها بعناية فائقة، مترصّدة الحركات التي تحدث فيها ومستبعدة كلّ ما يمكن أن يُلهمها عن تأملها. لكن بالمقابل، بفضل النقاوة يمكن للنظر الباطنيّ أن ينفذ إلى

(1) م. ن، XIV، 14 و 16.

(2) م. ن، XIV.

(3) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، V، 33. في VI، 18 يقدّم كاسيانوس صيغة أكثر حذراً: «لا ريب أنه من الممكن العثور على أشخاص أعفاء لا يمتلكون نعمة العلم، لكن من المحال تملك العلم الرّوحانيّ دون عفة تامّة». في الواقع، مثلما تدلّ على ذلك تتمّة مثال ثيودور، نعمة المسيح هي التي تمنح عفته الجاهلة فهم أسرار الكتاب المقدّس.

خبايا القلب ويحمل له النور ويبدد الظلمة: «وهكذا، بنقاوة نظرنا الداخلي الذي يخترق الظلمات القاتمة لرذائلنا، سَنَمَكِّن من إظهارها بكامل الوضوح، وسنكون قادرين على اكتشاف سببها وطبيعتها⁽¹⁾». غير أنَّ ما هو جدير بالملاحظة في هذا التحليل الذي يقوم به كاسيانوس، هو أنَّ النور الذي انصبَّ هكذا في القلب لا يبيِّره فجأة بطرد كلِّ ما يمكن أن يخفيه من دنس. إنه يبدد ظلماته بهذا [223] المعنى وهو كونه يُظهر ما يمكن أن يتخفى فيه. لكن ما يتخفى فيه هو دنس، وهذا الدنس هو الذي يجب أن نتحرَّر منه تدريجيًّا بفحص دقيق، بيقظة لا تلين، بندامة دائمة وبما نقوم به من اعتراف. بحيث إنَّه بدورية قائمة في قلب هذه التنسكية التي هي تنسكية معرفة عين الذات، بقدر ما نكون أنقياء بقدر ما يكون لنا من الضياء لمعرفة ذواتنا؛ بقدر ما نعرف ذواتنا بشكل أفضل بقدر ما نتعرَّف على ذواتنا أكثر دنسا؛ بقدر ما نتعرَّف على ذواتنا مدنَّسين بقدر ما يتوجَّب علينا أن نحمل إلى أعماق ذواتنا النور الذي يبدد ظلمات النفس. يقول كاسيانوس وهو يستذكر المعلمين الروحانيين العظماء، أولئك الذين لا يتيهون في «الجدالات العقيمة» لكن بحوزتهم تجربة الفضيلة وممارستها، إنَّ النقاوة «كانت تحمل لهم بشكل أساسي الأمر التالي: اعترفهم المتزايد بأنهم قد أضعفهم الخطيئة - لأنَّ إحساسهم بالندم على أخطائهم كان يتزايد كلَّ يوم تناسبًا مع تقدُّمهم في نقاوة النفس -، وتنهدهم دومًا من صميم القلب شاعرين أنه لن يكون بإمكانهم أبدا أن يتجنبوا شوائب وأرجاس الخطايا التي كانوا يرون علامتها في أدقِّ تفصيل من تفاصيل أفكارهم»⁽²⁾.

في مقطع من المحاضرة التي تتناول الصلاة، تمَّت مقارنة النفس بريشة: الأرجاس تثقلها، وعلى العكس من ذلك تمكَّنها النقاوة من خفة أنطولوجية تسمح لأدنى نفس بالصُّعود نحو الأثير⁽³⁾. هي ذي كيفية لتعيين العلاقة الأساسية بين العفة والنور. لكننا نرى أنَّ هذه العلاقة تتخذ في ممارسة التنسك أشكالًا معقَّدة. العفة شرط بلوغ فهم الكتاب المقدَّس، انفتاح لمعنى روحانيٍّ، إرشاد مستقيم للروح، سكون بصر النفس وصولاً إلى تأمل الله. لكنَّ هذا التأمل لا يمكن مقارنته دون معرفة بذواتنا تكشف لنا أرجاسنا؛ وبدورها من أين تستمدُّ هذه المعرفة نورها وقوتها إن لم يكن من كلمة

(1) م. ن، V، 2.

(2) م. ن، XII، 15.

(3) يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، IX، 4.

الرَّب التي تنفذ إلينا وتكتشفنا على ما نحن عليه دون أن نكون قادرين على رؤيتها من تلقاء أنفسنا؟ إنها تجعلنا على هذا النحو «نستسلم» [224] لاستقصائنا ولا نبساطنا (لبحثنا وعرض أنفسنا)، و«بخلعها على هذا النحو أبواب» الجهل و«كسرها أقفال» الرذائل التي تطردنا من العلم الحق، ستقودنا إلى «أسرارنا الخفية»، وستكشف لنا بمجرد هدايتنا وفق ما يقول القديس بطرس، «خفايا الظلمات وستُظهر لنا نوايا القلوب»⁽¹⁾. يجب أن ندرك إذاً المسار المضاعف لبلورة خبايا القلب، مساراً هو في نفس الوقت شرط ونتيجة معرفة الله والتوجه نحو العلم الروحاني الذي لا يمكن أن يقوم دون معرفة الذات لذاتها التي تجعله ممكناً. وفي نقطة تمفصل هذين المسارين، تكون العفة.

2. الصراع الروحاني. الإحالة على الصراع الروحاني ليست غائبة عن رسائل العذرية في القرن الرابع. إحالة حذرة عند غريغوريوس النيصي لكنها أكثر شيوعاً بكثير عند فم الذهب. إنها تمكن من إرجاع الجهد المخصوص لنذر العذرية إلى مبحث الشهادة الذي باخترقه المحن، يتغلب عليها ويحصل على التاج⁽²⁾. عند كاسيانوس، مصطلح الصراع ليس له قيمة مرجعية وحسب، إنه يتحكم جزئياً بالتحليل⁽³⁾. بعد عرض قواعد الحياة الرهبانية، كامل الجزء الثاني من المؤسسات الرهبانية يطرح نفسه بصفته رسالة في الصراع الروحاني⁽⁴⁾. هذا الصراع الذي يؤكد كاسيانوس دون هوادة باستدعائه نصاً من الرسالة الثانية لتيموثاوس (2، 15)، أنه ينبغي القيام به على أفضل وجه ووفق القواعد - أن يكون مشروعا⁽⁵⁾. معنى ذلك أن حياة الرّاهب طالما أنه لم يبلغ على الأقل سكينة الحياة التأملية، وطالما أن هذه الحياة ما تزال حياة نشطة، فإنها يجب أن تجري بصفقتها صراعاً [225] موصولا ينبغي تعلم أسلحته وخططه. يشكّل كتاب المؤسسات دليلاً لهذا التعلم. يعلن فيه القواعد العامة، ينصّص على الأشكال الخاصة تبعا للخصوم المختلفين الذين تتوجب مقاومتهم، ويشدّد في النهاية على

(1) يوحنا كاسيانوس، المؤسسات، V، 2.

(2) راجع بشكل خاص القديس يوحنا فم الذهب، في العذرية، XXXVIII. راجع كذلك VII، 17 و IX، 22؛ LXXXIV، 3.

(3) مصطلح الصراع هذا مركزي عند باخوميوس كما عند إفاغوريوس.

(4) «بعد أن ألفت أربعة كتب في مؤسسات الأديرة، أنهياً الآن [...] لخوض الصراع ضد الرذائل الثماني الرئيسية»، يوحنا كاسيانوس، المؤسسات، V، 1.

(5) كثيرة جداً هي العبارات المتعلقة بـ«تصويب» الصراع. من ذلك على سبيل المثال، م. ن، V، 17 و VI، 5؛ VII، 20؛ VIII، 5؛ IX، 2؛ XI، 19؛ XII، 32.

حتمية تلاؤمها مع الوضعيات الخاصة ومع قوى كل واحد. انضباط عام يجب أن يتكوّن مع مبدأ «تمييز»⁽¹⁾.

بأي نوع من الصّراع يتعلّق الأمر؟ الألفاظ التي يستعملها كاسيانوس تفتح نطاقاً واسعاً: الصّراع، التنافس، المواجهة، النزاع، التقاتل، التحارب. تشير الكلمات الأولى إلى صراع الرياضي الذي يلاقي خصماً، ويجب ليتغلّب عليه، أن يكون تابع تحضيراً، أن يكون تأهّل وأن يكون استعمل ضدّه الطّرق القانونية التي تمكّنه في الأخير من إحراز التتويج. لكنّ بقية الألفاظ مستعارة من لغة الحرب: اقتناص العدو، إحباط حيله، صدّهجوم قواته. أعيد الصّراع الروحاني من الناحية الأولى إلى النموذج الرياضي ومن الناحية الأخرى إلى النموذج الحربي. في واقع الأمر لا وجود لانفصال بين النموذجين. مقطع مطوّل من هذا الفصل الخامس الذي بتقديمه قواعد الصّراع الأول الذي يجب خوضه (ضدّ التّهم)، يرسم المنهج العام للصّراع وهو مقطع مميّز لهذه الإحالة المضاعفة. إنه يبدأ بمجموعة من الإشارات إلى ممارسة الرياضة والألعاب: تمرين المتنافسين، اختبار يقع على إثره قبول المرشّحين، طريقة معتمدة من قبل رماة الرّماح، تحضير المصارعين وممارستهم، إلخ⁽²⁾. لكن كاسيانوس ينتقل تدريجياً إلى موضوع المعركة بين الأعداء. معركة يعوّض فيها الجندي الرياضي: يواجه الجندي «فرقاً عسكرية»، «كتائب خصوم» عليه أن يصدّهم خارج الإقليم؛ ثمّة أعداء في الخارج لكن ثمّة كذلك أعداء داخليون يُضعفونه بـ«صراعات داخلية»⁽³⁾.

[226] انشباك هاتين الاستعارتين يُظهر مكوّنين أساسيين للصّراع الروحاني. من ناحية، بصفته امتحاناً رياضياً، يفترض هذا الصّراع مرناً، تدريباً، إرادة تغلّب على الذات، عرك الذات لذاتها، مراقبة المرء لقواه الخاصة واقتياسها. إنه تنسّك بالمعنى الدقيق للكلمة. لكن بصفته حرباً ضدّ خصم (بل وأكثر من ذلك ضدّ غريم لا يكلّ، قادر على كلّ الحيل، وليس ضدّ منافس في لعبة نزيهة)، يدور الصّراع ضدّ آخر. بصفته صراعاً رياضياً فإنه يفرض صيغة علاقة بالذات. أمّا بصفته حربياً فإنه علاقة بعنصر آخرية عنيدة.

(1) كذا الأمر بخصوص الصّراع ضدّ التّهم: «ليس من اليسير على الإطلاق الالتزام بقاعدة موحّدة للصّوم. [...] مقاومة جسدية متفاوتة، السنّ أو الجنس يمكنهما تنوع زمن وكمية وكيفية الطّعام: لكن الفضيلة الباطنية التي هي فضيلة الإحصان تفرض على الجميع نفس الإلزام بالتقشّف»، م. ن، V، 5.

(2) م. ن، V، 12.

(3) م. ن، V، 19 - 21.

من هو هذا الآخر وضدّ مَنْ يجب خَوْض الصِّراع؟ يحصي الجزء الثاني من المؤسَّسات (الفصول XII - V) أشكال الصراع الثمانية الضرورية والخصوم الثمانية: التَّهم، الفجور، البُخل، الغضب، الحزن، الفتور الرُّوحي، المجد الباطل، الكِبَر. نتعرّف هنا على رسم لائحة ستصبح لاحقا لائحة الخطايا السبع الرئيسية⁽¹⁾. لكن بما أنه لا يجب الخلط بين الخطيئة الرئيسية والخطيئة القاتلة، فإنه لا يجب أن نرى في الخصوم الثمانية الذين حدّدهم كاسيانوس،، ضربا من تقنين الأفعال التي لا يجب القيام بها أو القوانين التي سيعاقب على انتهاكها. لا شيء هنا له بنية أو قيمة قانونية. يجب أن نتذكّر أن قائمة كاسيانوس هذه تتأتّى مباشرة من إفاغريوس. لكنّ هذا الأخير لم يكن يبحث عن وضع لائحة بالأخطاء أو بالمحرّمات، إنه يريد إقامة تصنيف للأفكار. كان يقول إنّ «ثمان هي الأفكار العامّة»⁽²⁾. وهذه الأفكار من حيث إنها تأتي لإرباك النَّفس وتعكير سكينتها أو تشويش نظرتها، فإنّ الشياطين هي التي أوحّت لها بها: إنها الأفكار الشيطانية. إذا لا يعود إلينا انقضاها علينا بل إلى الشياطين. بالمقابل، يعود إلينا أمر بطئها أو سرعتها، إثارتها أو عدم إثارتها للانفعالات⁽³⁾.

لا يستعمل كاسيانوس لفظ «الشَّيطان» ليشير به إلى الخصوم الثمانية الذين يتوزّع بينهم الصِّراع [227] الروحانيّ. إنه يسمّيها روحا: روح التَّهم، روح الفجور، روح البُخل، إلخ. استخداماته لعلم الشياطين العظيم الذي كان مهمّا جدّا في الرهبنة المصرية كانت متحقّظة إلى حدّ ما. لا يقدّم كاسيانوس في المؤسَّسات وإنما في نصوص المحاضرات الأكثر تأمّلية، النَّسق العامّ لهذا العلم الشيطانيّ، [إنما] الإشارات الضرورية لفهم ما هي هذه الأرواح، ما هو أصل «هذه القوى المعادية»⁽⁴⁾ وما هي صيغ فعلها. لا ينبغي الاعتقاد في كونها تنفذ إلى النَّفس ذاتها وتستقرّ فيها. لا ريب أنه بينها وبين النَّفس البشرية قرابة وشبّه طبيعيّ، لكنّ النفس منيعة. لا يمكن للأرواح أن تستقرّ إلّا بالقرب منها، أي في جسد، وبسرّ أكثر في جسد منهك يفسح لها المجال. انطلاقا من هذا الإدراج المادّيّ، تثير هذه الأرواح في الجسد الحركات

(1) حول تاريخ هذه القوائم التي هي قائمات الخطايا الرئيسية، راجع أنطوان غيومون، «مقدّمة» للجزء الأوّل من الرّسالة العملية لأفاغريوس البونطقي، ص 67 وما بعدها.

(2) إفاغريوس البونطقي، الرّسالة العملية، 6.

(3) [نفسه].

(4) [يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، VIII، 13].

التي تُحدث بدورها أفكارًا، صورًا، ذكريات، إلخ. تشقّ هذه الأفكار طريقها بدهاء في النفس بشكل أخطر بقدر ما يكون أصلها متخفيًا فيها، ويمكن لكل واحد أن يتخيل أنها صادرة عنه هو بالذات. لكن ليس ذلك هو كل شيء: يمكن للشيطان أن يرى كيف تردّ النفس الفعل إزاء مثل هذه الإيحاءات. ليس لأنّ نظرتَه بمقدورها أن تنفذ إلى دخيلة النفس وإنما إلى مكان الجسد، بإمكانه أن يلاحظ تبعًا للحركات التي تتمّ فيه، الكيفية التي تستقبل بها النفس إيحاءاته أو ترفضها. يمكنه إذاً أن يواصلها، يكتفّها، يغيّرها؛ يمكنه كذلك أن يغيّر كليًا هجوماته ويجرّب بعد «جنس» من الأفكار فئة أخرى مختلفة تمامًا، إلخ. يتعلّق الأمر إجمالاً بلعبة معقّدة بين النفس وخصمها حيث تُرسل الأفكار وتتكرّر وتُقبل ويعاد إطلاقها بواسطة الجسد الذي يطلق الحركات ويتلقّاها. يلتقط العدوّ في هذه الحركات إشارات تقود فعله، وفيها كذلك على النفس أن تتعرّف على علامات حضور خصمها. الصراع الروحانيّ هو إذاً دون انفصام مواجهة مع الآخر، دينامية حركات تمرّ من النفس إلى الجسد والعكس بالعكس؛ وهو في النهاية مهمّة [228] تفكيك من أجل التمكن ممّا يتخفى تحت مظاهر الذات عينها.

أمّا بخصوص حدّ الصراع، إذا كان وقع تحديده مثاليًا بسكينة النفس فإنّ حقيقته تظلّ ملتبسة. يذكر كاسيانوس بوضوح إمكانية الوصول إلى حالة ستكون توقفت فيها في نهاية المطاف هجمات العدوّ بعد الكثير من الخيالات. ويذكر بعض الشخصيات المقدّسة التي وصلت إلى هذه القمّة. لكن قد رأينا⁽¹⁾ أنّ مثل هذه الحالة لا يمكن اعتبارها البتة لا كحقّ مكتسب ولا كوضعية منيعة. سقط الكثيرون الذين كانوا يعتقدون أنهم في مأمن ولأنهم كانوا يعتقدون أنهم في مأمن. بأكثر دقّة، لأنهم كانوا يعتقدون أنّ هذه الحماية كانوا يدينون بها لذواتهم، لممارساتهم، لتطوّرهم ولقوتهم. في واقع الأمر، ثقتهم هي التي كانت تفضحهم وأمانهم هو الذي كان يجعلهم ضعفاء. الذين لم يعد العدوّ قادرًا على أن يقوم ضدّهم بأيّ شيء هم الذين يعرفون أنهم غير قادرين على فعل أيّ شيء ضدّ العدوّ ما لم يكن الله في عونهم: «تجربة الكتاب المقدّس وشهاداته المتعدّدة تقنعنا بصورة متكرّرة أنّ قوانا البشرية ما لم تكن تعتمد على العون الذي يمكن لله وحده أن يمدّنا به لن تقدر على تخطّي مثل هؤلاء الأعداء الأقوياء جدًّا، وأنه علينا أن نُرجع يوميًا إلى الله شرف انتصاراتنا كلّها⁽²⁾». مذاك تتخذ هجومات

(1) [راجع أعلاه، صص 218 - 219]. (من الأصل الفرنسي).

(2) م. ن، 15، 17.

الأفكار الشريرة قيمة مختلفة تماماً: إذا كانت هدأت أو حتى إذا كانت دائماً دون قوة فإن النفس لن تتأخر عن الاستسلام لثقتها بذاتها أو عن التفاخر بعُجب كونها منيعة. عندها يمكن للقوة المعادية أن تنتصر عليها بالمباغثة حتى من دون أن تترك لها إمكانية المقاومة. ثمة إذاً قيمة إيجابية في دوام الصّراع وشدّته. هذا التهديد الدائم والملحوظ للشر، يجب إذاً أن نرى فيه نعمة. وبالتالي نتيجة لفضل الله. الحرب التي تعبّرنا، «أقول إنها مفعول عناية إلهية. [...] وبالتالي الحرب التي يشعلها فينا تدبير الخالق لها بشكل ما نفعها: إنها تثيرنا؛ إنها تجبرنا على أن نصبح أفضل؛ وإذا كان صادفها أن توقفت [229] فإننا سنرى سلاماً فاتكاً هو الذي يعقبها»⁽¹⁾. وهكذا يصل كاسيانوس إلى الإشفاق على الذين هم أعقأ بالطبيعة: الفتور يترصدهم. «إنهم يقدّرون وقد تحرّروا من قانون اللحم أنهم ليسوا في حاجة لا إلى عناء الورع ولا إلى تنمّ القلب ولا حتى إلى التطهّر من عيوب الرّوح»⁽²⁾. مفارقة أساسية للصّراع الرّوحاني: لا يمكنه أن يصل منتهاه إلّا إذا تواصل؛ إذا توقّف فإنه يوشك أن يؤدّي إلى الهزيمة. عذاباته وكده ومعاناته هي خير ضروريّ. جزاؤه في السكينة سيكون خطراً هائلاً. لا يمكن أن نخوضه دون أن نعتمد بالتمام على الله، ومن يعتمد على هذه القوة دون أن يصارع هو ذاته بكامل قواه سيقع التخلّي عنه⁽³⁾.

هكذا يظهر الدّور الأساسي لمصطلح الإغواء. هنا أيضاً ليست الرّوحانية الرّهبانية هي التي أدخلت فكرته المركّبة. لكن من المؤكّد أنها هي التي خصّته بمصير مهمّ جدّاً ونظمت حوله بعض العناصر الأكثر حسماً في تقاننها. الإغواء ليس مقولة قانونية بأيّ حال من الأحوال: لا هو خطأ ولا هو بداية خطأ ولا هو حتى نية في اقترافه. إنه أوّلاً عنصر ديناميّ في العلاقات بين خارج النّفس وداخلها: إنه دسّ لفكرة في النّفس تأتيها من قوّة أخرى غيرها هي ذاتها. لا وجود لإغواء إلّا لأنّ هذه الفكرة حاضرة سلفاً في النّفس، إنها فكرة هذه النّفس؛ لكنّها هي فيها أثّر حركة تأتي من موقع آخر، إنها مفعول إرادة غريبة، إنها حادثة في النّفس بفعل أثر يحيل إلى آخر. إنه بعد ذلك مشهد دراميّ في الصّراع، معركة أو مرحلة من المعركة التي يمكن ربّحها أو خسارتها: يمكنه أن يفاجئ النّفس ويستولي عليها أو على العكس من ذلك يمكنه أن تصدّه وتنتصر عليه، يمكن للإغواء أن يجرّ معه الرّغبة أو على العكس من ذلك أن يحثّ [230] الرّغبة

(1) م. ن، IV، 7.

(2) م. ن، IV، 17.

(3) راجع في كلّ ذلك [هامش منقوص].

الجامحة على استبعاده والابتعاد عنه. في النهاية، الإغواء موضوع تحليل ضروري: لأنّ الإغواء إذا كان هجوما ضدّ النفس، هجوما عنيفاً أو يكاد يكون خفياً، مجابهاً أو مأكراً، فإنّ هذا الهجوم يمكن أن يتأتّى من الشيطان (ليس من دون أن يسمح الله للشيطان بالتمكّن على هذا النحو من خسران الإغواء) أو يمكن أن يتأتّى من الله (ليس من دون أن يبحث الله بذلك عن ابتلاء النفس، تدريبها وتدعيمها وبالتالي إنقاذها). ثمّة دائماً في قلب الإغواء سرّ يجب بيانه: يمكن للشيطان أن يتخفّى في مظاهر الخير، وذلك بتشغيل الحيل الشريرة للإيهام، لكنّ إرادة الله وفضله حاضران دوماً في المخاطر التي تتعرّض لها النفس حتى وإن كانت في زيغها لا تدرك ذلك.

في الحقيقة، وهذا حدث مهمّ، في تكوّن الإتيقا المسيحية، لم تُطوّر المسيحية تقانات النفس أو عين الذات حول مقولة الخطيئة، حتى وإن وقع توسيعها واستبطانها، وإنما حول مصطلح الإغواء الذي هو في نفس الوقت وحدة دينامية في علاقة الذات بالخارج، وحدة تكتيكية للتراجع أو للرفض، للتكوين أو للطرد، وحدة تحليل تتطلب في تفكير الذات بذاتها الاعتراف بالآخر وبالصور الدّاخلية التي تحجبه.

هكذا يجد مبحث العقّة ذاته مؤطّراً بين مبدأ نقاوة القلب التي تربطه في نفس الوقت بهدف التأمل الربّاني وبمهمّة المعرفة، ومبدأ صراع روحانيّ يربطه من خلال مصطلح الإغواء بمطلب تفكيك رمز الآخر في خبايا النفس.

صراع العقّة حلّله كاسيانوس في الفصل السادس من المؤسّسات («في روح الفجور»)، وفي الكثير من المحاضرات: المحاضرة الرّابعة حول «علمة اللحم والروح»، المحاضرة الخامسة حول «الرّذائل الثمانية الأساسيّة»، الثانية عشرة حول «العقّة»، الثانية والعشرين حول «التوهّمات الليلية». يمثّل صراع العقّة في [231] المركز الثاني على لائحة تضمّ ثمانية صراعات⁽¹⁾، في شكل صراع ضدّ روح الفجور. أمّا بخصوص هذا الفجور فإنّه ينقسم هو ذاته إلى ثلاث فئات فرعية⁽²⁾. لائحة ذات مظهر قانونيّ جدّاً إذا قارناها ببيانات الأخطاء مثلما سنجدّها عندما ستكون الكنيسة الوسيطة نظمت سرّ التوبة وفق نموذج قضائيّ. لكنّ المواصفات التي اقترحها كاسيانوس لها معنى آخر ولا ريب.

(1) لقد رأينا أنّ الصراعات السبعة الأخرى هي النّهم، البخل، الغضب، الحزن، الفتور الروحي، المجد الباطل، الكبر.

(2) راجع أدناه، صص 234 - 235 (من الأصل الفرنسي).

لنتفحص أولاً مكان الفجور بين أرواح الشر الأخرى.

1. يكمل كاسيانوس لائحة الأرواح الثماني للشر بتجميعات داخلية. إنه يقيم أزواجاً من الرذائل لها في ما بينها علاقات خاصة («علاقات تحالف») و«شراكة»⁽¹⁾: الكبر والمجد الباطل، الكسل والفتور الروحي، الشح والغضب. يتزوج الفجور مع النهم. وذلك لعدة أسباب: لأنهما رذيلتان «طبيعيتان» وفطريتان فينا، وبالتالي يعسر علينا التخلص منهما؛ لأنهما رذيلتان تفترضان مشاركة الجسد، وما ذلك ليتشكلا وحسب وإنما لتحقيق غرضهما؛ لأنه بينهما في نهاية الأمر روابط سببية جد مباشرة: الإفراط في الطعام هو الذي يشعل في الجسد الرغبة في الفجور⁽²⁾. يلعب روح الفجور مقارنة بالرذائل الأخرى التي هو جزء منها، دوراً مميزاً، إِمَّا لأنه مرتبط على هذا النحو ارتباطاً وثيقاً بالثهم وإِمَّا على العكس من ذلك نتيجة طبيعته الخاصة. أولاً بخصوص السلسلة السببية. يؤكد كاسيانوس كون الرذائل ليست مستقلة بعضها عن بعضها الآخر حتى وإن كان يمكن لهذه أو تلك مهاجمة كل واحد بشكل أكثر خصوصية⁽³⁾. سهم توجيه سببي يربط الواحدة بالأخرى: يبدأ بالثهم الذي يولد مع الجسد ويُلهب الفجور؛ ثم يولد هذا الزوج الأول الشح، [232] مفهوماً بصفته تعلقاً بالخيرات الأرضية؛ هذا الشح يولد المشاحنات والخصومات والغضب؛ ومن هنا يحدث تخيم الحزن الذي يثير التفور من الحياة الرهبانية بكاملها ويثير الفتور الروحي. يفترض مثل هذا الترابط أنه لن يكون بوسعنا التغلب على رذيلة ما لم نتصر على تلك التي تعتمد عليها هي. «هزيمة الرذيلة الأولى تلطف التي تليها؛ الأولى مهزومة، الثانية يصيبها الوهن دون المزيد من الجهد»⁽⁴⁾. في مبدأ الرذائل الأخرى، الزوج النهم - الفجور، بصفته «شجرة ضخمة تمد ظلها إلى مدى بعيد»⁽⁵⁾، يجب اقتلاعها. من هنا الأهمية التنسكية للصوم بصفته وسيلة تغلب على النهم وقطع الطريق على الفجور. هذه هي قاعدة الممارسة التنسكية، لأن هذه هي بداية السلسلة السببية.

روح الفجور هو كذلك في وضع دياكتيكي فريد بالنسبة إلى الرذائل الأخيرة

(1) م. ن، V، 10.

(2) يوحنا كاسيانوس، المؤسسات، V، والمحاضرات، V.

(3) المحاضرات، V، 13 - 14.

(4) المحاضرات، V، 10.

(5) [نفسه].

وخاصة بالنسبة إلى الكبر. بالفعل، بالنسبة إلى كاسيانوس، الكبر والمجد الباطل لا ينتميان إلى السلسلة السببية للرذائل الأخرى. بعيدا عن أن يكونا متولدين عن هذه الرذائل، سببهما بالأحرى هو تحقيق الانتصار عليها⁽¹⁾: كبر «لحمي» إزاء الآخرين باستعراض المرء لصومه وعفته وفقره، إلخ.؛ كبر «روحاني» يجعل المرء يعتقد أنه لا يدين بتقدمه هذا إلا لمزايه هو دون سواها⁽²⁾. نقيصة هزيمة الرذائل التي يعقبها سقوط أكثر وقعا خاصة وأنه متأث من الأعالي. والفجور، أكثر الرذائل مَعابة، الرذيلة التي تُخجل أكثر من بقية الرذائل، يمثل نتيجة للكبر - إنه عقاب لكنه كذلك إغواء، امتحان يبتلي به الله المتكبر ليدركه بأن ضعف اللحم يهدده دائما ما لم تدركه رحمة الله. «لأنَّ شخصا ما تمتع لزم من طويل بنقاوة القلب والجسد نتيجة علة طبيعية، [...] يتباهى في أعماقه إلى حد ما [...]». لكن ولصالحه، يتظاهر الرب بالتخلي عنه: التقاوة التي كانت منحه الكثير من الثقة تبدأ [233] في التزعزع؛ في وسط الرخاء الروحاني يجد نفسه يترنح⁽³⁾. في الدور الكبير للصراعات، في اللحظة التي لم يعد فيها للنفس أن تصارع إلا ضد ذاتها، يقع الإحساس من جديد بمشيرات الجسد، هذه المشيرات التي تعين بالتالي عدم الاكتمال الضروري لهذا الصراع وتهدد باستئناف دائم.

في النهاية، للفجور بعض الأفضلية الأنطولوجية مقارنة بالرذائل الأخرى، أفضلية تضفي عليه أهمية تنسكية خاصة. له بالفعل جذوره في الجسد شأنه شأن التهم. من المحال التغلب عليه دون إخضاعه لضروب من التقشّف. بينما تقع مقاومة الغضب أو الحزن «بعمل النفس وحده»، فإنّ الفجور لا يمكن اقتلاعه من دون «إماتة الشهوات الجسدية وقيام الليل والصوم والعمل الذي يُحبط الجسد»⁽⁴⁾. وهو على العكس من ذلك ما لا يستبعد الصراع الذي على النفس أن تخوضه ضد ذاتها، بما أنّ الفجور يمكن أن يولد من الأفكار والصور والذكريات: «عندما أدخل الشيطان بمكره البار في قلبنا ذكرى امرأة بدءًا بأمنا، بأخواتنا، بأوليائنا أو ببعض النسوة الورعات، علينا أن نطرد

(1) نفسه.

(2) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، XII، 2.

(3) يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، XII، 6. انظر أمثلة السقوط في روح الزنا، السقوط الناتج عن الغرور، في المحاضرات، II، 13؛ وخاصة في يوحنا كاسيانوس المؤسّسات، XII، 20 و21، حيث الأخطاء ضدّ الخشوع الذي ندين به لله جزاؤها هو الإغواءات الأشدّ خزيًا، إغواءات رغبة مضادة للطبيعة وإغواءات نجاسة «انفعال مدّنس».

(4) يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، V، 4.

هذه الذكري من ذواتنا في أسرع وقت ممكن، خوفاً من أن يغتنم المغوي الفرصة، إن نحن أبطأنا أكثر من اللزوم، ليجعلنا نفكر تدريجياً بعد ذلك في نساء أخريات⁽¹⁾. غير أن الفجور يمثل اختلافاً رئيسياً مع التهم. مصارعة التهم يجب خوضها باتزان بما أنه لن يكون بوسعنا التخلي عن كلّ غداء: يجب «أن نوّقر متطلبات الحياة: [...] وذلك خوفاً من أن لا يقدر الجسد وقد أنهكتة خطيئتنا، على الوفاء بالممارسات الروحانية الضرورية⁽²⁾». هذا الميل الطبيعي إلى الغذاء، علينا أن نبقيه بعيداً، أن نتعاطاه دون شغف، وليس لنا [234] أن نقتلعه: له مشروعية طبيعية؛ أن نرفضه تماماً، أي حدّ الموت، فذلك معناه «تحميل المرء نفسه عبء جريمة»⁽³⁾. بالمقابل، لا حدود في الصراع ضدّ روح الفجور، كلّ ما يمكن أن يحملنا إليه يجب اقتلعه وأيّ مطلب طبيعيّ في هذا المجال لن يقدر على تبرير إشباع حاجة. يتعلّق الأمر إذاً بإماتة النزوع إماتة كاملة، نزوعاً لا يؤدّي حذفه إلى موت جسدنا. الفجور هو الوحيد من بين الرذائل الثماني الذي يكون في نفس الوقت فطرياً وطبيعياً وجسدياً في أصله والذي ينبغي القضاء عليه كلياً مثلما ينبغي القضاء على رذائل النفس هذه التي هي الشحّ أو الكبر. وبالتالي إماتة جذرية تتيح لنا العيش في جسدنا بتحريرنا من اللحم. «الخروج من اللحم مع البقاء في الجسد»⁽⁴⁾. يوصلنا الصراع ضدّ الفجور في الوجود الأرضي إلى ما وراء الطبيعة هذا. إنه «يقتلنا من المستنقع الأرضي». يجعلنا نحيا في هذا العالم حياة ليست من هذا العالم. لأنها هي الأكثر جذرية فإنّ هذه الإماتة هي التي تحمل إلينا منذ العالم الأرضي الوعد الأسمى: إنها تضيء «على اللحم الهشّ» «المواطنة التي وُعد القديسون بحيازتها بمجرد تخلصهم من الفاسدية اللحمية»⁽⁵⁾.

نلاحظ إذاً كيف أنّ الفجور يجد نفسه بالنسبة إلى الرذائل الأخرى في وضع خاصّ مع أنه أحد العناصر الثمانية للائحة الرذائل: إنه على رأس التسلسل السببي، في مبدأ استئناف السقطات والصراع، في واحدة من أعسر نقاط الصراع التنسكي وأكثرها حسماً.

(1) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، VI، 13.

(2) م. ن، V، 8.

(3) يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، V، 19.

(4) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، VI، 6.

(5) نفسه.

2. يقسم كاسيانوس رذيلة الفجور في المحاضرة الخامسة إلى ثلاثة أنواع. يتمثل الأول في «اقتران الجنسين» (ترابط الجنسين)؛ يتم الثاني «دون اتصال بالمرأة» (دون ملازمة امرأة) - وهو ما سبب إدانة أونان؛ [235] الثالث «يُدرك بالروح والفكر»⁽¹⁾. نفس التمييز وقعت استعادته حرفيًا تقريبًا في المحاضرة الثانية عشرة: الاقتران اللحمي (الترابط اللحمي) الذي يعطيه كاسيانوس هنا اسم الفجور بالمعنى الحصري؛ ثم الدنس، الرّجس الذي يتم دون اتصال بالمرأة، في النوم أو في اليقظة، والذي هو ناتج عن «تقصير روح دون تبصر»⁽²⁾؛ وفي النهاية الليبدو الذي يتطور في «طيات النفس» دون أن يكون ثمة «انفعال جسدي» (دون انفعال جسدي)⁽³⁾. هذا التخصيص مهم لأنه هو الوحيد الذي يسمح بفهم ما يعنيه كاسيانوس باللفظ العام للفجور، الذي لا يعطيه فضلًا عن ذلك أي تعريف جامع. لكنه مهم خاصة باستعمال كاسيانوس لهذه الفئات الثلاث والذي هو استعمال مختلف تمامًا عما كان يمكن العثور عليه في الكثير من النصوص السابقة.

كانت توجد بالفعل ثلاثية تقليدية لخطايا اللحم: الزنا، الفجور (الذي كان يترجم الكلمة اليونانية بورنيا وكان يشير إلى العلاقات الجنسية خارج الزواج) ونكاح الأطفال. هذه الفئات الثلاث هي التي نجدتها على أية حال في الديداعي [تعليم الرسل الإثني عشر]: «لن تقترب الزنا، لن تقترب الفجور، لن تغري الصبيان»⁽⁴⁾. هي التي نعثر عليها في رسالة برنابا: «لا تقترب لا فجورًا ولا زنا، لا تُفسد الأطفال»⁽⁵⁾. غالبًا ما حدث بعد ذلك أن الحدين الأولين فقط هما اللذان وقع الاحتفاظ بهما - يشير الفجور إلى كل الخطايا الجنسية بعامة والزنا إلى تلك التي تنتهك الالتزام بالوفاء في الزواج⁽⁶⁾. لكن على أية حال كان [236] من العادي جدًا تصنيف هذا الإحصاء

(1) يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، V، 11.

(2) م. ن، XII، 2.

(3) م. ن، يستند كاسيانوس في تقسيمه الثلاثي على مقطع من [القديس بطرس]. رسالة إلى أهل كولوسي، 3، 5.

(4) الديداعي [تعليم الرسل الإثني عشر]، II، 2.

(5) الرسالة المنسوبة إلى برنابا، XIX، 4. قبل ذلك بقليل (X، 6 - 8)، بخصوص المحظورات الغذائية، نفس النص يؤول حظر أكل لحم الضبع على أنه تحريم للفجور، حظر أكل لحم الأرنب على أنه تحريم إغراء الأطفال، حظر أكل لحم ابن عرس على أنه إدانة للعلاقات الفموية.

(6) هكذا عند القديس أغسطينوس، الموعدة، 56، 12.

لتعاليم متعلقة باشتهاءات الفكر والنظر، أو بكلّ ما يمكن أن يؤدّي إلى اقتراف فعل جسديّ محرّم: «لا تكن مشته لأنّ الاشتهاؤ يؤدّي إلى الفجور، احذر أقوالك الفاحشة ونظراتك الوقحة لأنّ كلّ ذلك يولّد ضروب الرّنا⁽¹⁾».

تحليل كاسيانوس له هاتان الخاصّيتان وهما أن لا يخصّ الرّنا بمصير خاصّ يدخل في فئة الفجور بالمعنى الحصريّ، وخاصّة أن لا يعير اهتماماً إلّا للفتنيتين الأخريّتين. لا يتحدّث في أيّ موضع من النصوص المختلفة التي يذكر فيها صراع العقّة عن العلاقات الجنسية بحدّ ذاتها. ولا في أيّ موضع تمّ النظر في مختلف «الخطايا» الممكنة وفق الفعل المقترّف والقرين الذي نقترفه معه وسنّه وجنسه وعلاقات القرابة التي يمكن أن تكون لنا معه. لا تظهر هنا ولا واحدة من الفئات التي تستشكّل في القرون الوسطى التقنين الأكبر لخطايا الفسوق. لا ريب أنّ كاسيانوس وهو يتوجّه هنا إلى رهبان كانوا يرغبون بالتخلّي عن كلّ علاقة جنسية، لم يكن له أن يعود صراحة على هذا الشرط المسبق. يجب أن نلاحظ مع ذلك أنّه في نقطة مهمّة لرهبنة التنسك الجماعيّ، والتي كانت أثارت عند باسيليوس السيزاري أو عند فم الذهب وصايا محدّدة⁽²⁾، يكفي كاسيانوس بإشارات خفية: «لا يحقّ لأيّ كان، وخاصّة الأصغر سنّاً، أن يبقى مع إنسان آخر حتّى وإن كان ذلك لوقت وجيز، أن يختلي به أو أن تتلامس أيديهما⁽³⁾». يحدث كلّ شيء وكأنّ كاسيانوس لم يكن مهتماً إلّا بالحدّين الأخيرين من تفريعه (بخصوص ما يتمّ [237] دون علاقة جنسية ودون شغف الجسد)، كما لو أنّه كان يحذف الفجور بصفته اقترانا بين فردين ولم يكن يعير اهتماماً إلّا لعناصر لم تكن لإدانتها في السّابق إلّا قيمة ثانوية مقارنة بقيمة الأفعال الجنسية بحدّ ذاتها.

(1) الدّيداخي [تعليم الرّسل الإثني عشر]، III، 3.

(2) باسيليوس السيزاري، الحثّ على التخلّي عن العالم، 5: «تحاش كلّ تعاطٍ وكلّ علاقة مع أترابك. ابتعد عنهم ابتعادك عن النّار. كثيرون هم، ويا للأسف، الذين عن طريقهم أحرقتهم العدو وسلمهم للنيران الأبديّة». راجع الاحتياطات المذكورة في القواعد الكبرى (34) وفي القواعد الموجزة (220). انظر كذلك القديس يوحنا فم الذهب، ضدّ أعداء الحياة الرهبانية (المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 47، السلسلات 319 - 386).

(3) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، II، 15. الذين يتتهكون هذا القانون يقترفون خطاً جسيماً وهم متهمون بـ«التأمر على رفض المجمع». هل هذه الكلمات هي طريقة تلميحية للإشارة إلى تصرّف عشقيّ أو أنّها موجهة إلى خطر العلاقات المفضّلة بين أعضاء نفس الجماعة؟ نفس التوصيات في المؤسّسات، IV، 16.

لكن إذا كانت تحليلات كاسيانوس تُسقط العلاقة الجنسية، إذا كانت تنبسط في عالم شديد العزلة وعلى مسرح باطني جدًّا فإنَّ سبب ذلك ليس سببًا سلبيًّا وحسب. ذلك أنَّ الأساسيَّ في صراع العقَّة لا يتعلَّق بهدف من طينة الفعل أو العلاقة: إنه يخصُّ حقيقة أخرى غير حقيقة العلاقة الجنسية بين فردين. مقطع من المحاضرة الثانية عشرة يسمح بإدراك ما تكونه هذه الحقيقة. يميِّز كاسيانوس في هذا المقطع بين الأطوار الستَّة التي تسمُّ التقدُّم في العقَّة. لكن بما أنَّ الأمر لا يتعلَّق في هذا التمييز بإظهار العقَّة ذاتها وإنما ببيان العلامات السلبيَّة التي نستطيع بواسطتها أن نتعرَّف على كونها تقدُّم - آثار الدَّنس المختلفة التي تضمحلُّ بالتتابع -، فإنه لدينا هنا الإشارة إلى ما يجب أن نصارعه في صراع العقَّة.

سمة أولى لهذا التقدُّم: الرَّاهب عندما يستيقظ لا تزعزعه «هجمة اللحم» - لا تمحقه هجمات اللَّحم. إذا لم يعد ثمة حركات تستولي على الإرادة باقتحامها للنفس. الطَّور الثاني: إذا حدثت أفكار شهوانية في الرُّوح فإنه لا «يتوقَّف» عندها. إنه لا يفكِّر بما يحدث أن يفكِّر به لا إراديًّا ورغما عنه⁽¹⁾.

نحن في المرحلة الثالثة عندما لم يعد بمقدور إدراك يأتي من العالم الخارجي أن يثير الغُلمة: يمكن أن نلقي نظرة على امرأة دون أيِّ اشتها.

في الطَّور الرَّابع، لم نعد نحسُّ أثناء اليقظة حتى بحركة اللَّحم الأكثر براءة. [238] أيريد كاسيانوس القول إنه لم تعد تحدث أيَّة حركة في اللَّحم؟ وإنَّ المرء يمارس بالتالي على جسده سيطرة تامَّة؟ ذلك من غير المرجَّح بما أنَّ كاسيانوس غالبا ما يلجَّ فضلا عن ذلك على دوام حركات الجسد اللاإرادية. اللَّفظ الذي يستعمله - تحمَّل - يتعلَّق ولا ريب بكون هذه الحركات ليست مؤهِّلة للتأثير في النَّفس وأنَّ هذه الأخيرة ليست مجبرة على تحمُّلها.

الدرجة الخامسة: «إذا كان موضوع محاضرة ما أو التمتَّة الضرورية لقراءة ما تجلب فكرة التولَّد الإنساني، فإنَّ الروح لن يخامرهُ أدنى قبول بالفعل الشهواني، بل ينظر إليه نظرة هادئة وطارهه على أنه عمل بسيط جدًّا، مهمَّة ضرورية موكولة للجنس البشري، ولن يعود متأثرا بذكره إلَّا إذا كان فكَّر في صناعة قراميد أو في ممارسة أيَّة مهنة أخرى».

(1) اللَّفظ الذي استعمله كاسيانوس للإشارة إلى كون الرُّوح تتوقَّف عند هذه الأفكار هو لفظ تَلَبَّث. المتعة المنكودة ستكون لاحقا واحدة من المقولات المهمَّة في الإتيقا الجنسية للقرون الوسطى.

في النهاية، بلغنا المرحلة الأخيرة عندما «لا يسبب إغراء الأشباح الأنثوية أيّ وَهم أثناء النوم. ومع أننا لم نكن نعتقد في هذه الخديعة الأثمة بالخطيئة، فإنها مع ذلك مؤشّر اشتهاه ما زال يتخفى في الأعماق»⁽¹⁾.

في هذا التعيين لمختلف سمات روح الفجور التي تمّحي بقدر تقدّم العفة، ليس ثمة إذا أية علاقة بآخر، ليس ثمة أيّ فعل، ولا حتّى نيّة اقترافه. لا وجود لفجور بالمعنى الضيق للكلمة. عالم العزلة الصغير هذا يغيب عنه العنصران الأساسيان اللذان كانت تدور حولهما الإتيقا الجنسية، ليس فقط إتيقا الفلاسفة القدامى وإنما إتيقا مسيحيّ مثل إكليمندس الإسكندري - على الأقلّ في الكتاب الثاني من المربّي: قران فردين (العلاقات الجنسية) ومتعة الفعل (قوة الشهوة الجنسية). العناصر المستعملة هي حركات الجسد وحركات النفس، الصّور، الإدراكات، الذكريات، صور الحلم، المسار التلقائيّ للفكر، موافقة الإرادة، اليقظة والنوم. ويرسم في الجسد والنفس قطبان يجب أن نرى أنهما لا يتماهيان مع الجسد والنفس: القطب اللاإراديّ الذي هو قطب الحركات الجسدية، نعني قطب الإدراكات التي [239] تفرض نفسها، قطب الذكريات والصّور التي تطرأ وبانتشارها في الرّوح تستثمر الإرادة وتستدعيها وتجذبها؛ وقطب الإرادة ذاتها التي تقبل أو ترفض، تُحوّل اتجاهها أو تستسلم للأمر، تتباطأ أو تقبل. من جهة إذا، آلية الجسد والنفس التي بمرآوغتها للنفس، تُشحن دنسا ويمكن أن توصل إلى النجاسة؛ ومن الجهة الثانية ملاعبة الفكر لذاته. نجد ههنا شكليّ «الفجور» بالمعنى الواسع الذي حدّدهما به كاسيانوس إلى جانب قران الجنسين واللّذين كان خصّص لهما تحليله بكامله: الرّجس الذي يباغت في اليقظة أو في النّوم نفساً عاجزة عن مراقبة ذاتها وتوصل خارج كلّ علاقة مع الآخر إلى النّجاسة؛ والليبيدو الذي يتمّ في أعماق النفس والذي يذكّر كاسيانوس بالقربة في خصوصه بين كلمتيّ ليبيدو - التذاذ⁽²⁾.

عمل الصراع الرّوحانيّ وتطوّرات العفة التي يصف كاسيانوس أطوارها الستّة يمكن أن تُفهم إذا بصفتها مهمّة فصل. نحن بعيدون جدّاً عن اقتصاد المتع وعن حصرها الدقيق في الأفعال المسموح بها؛ بعيدون كذلك عن فكرة فصل جذريّ بقدر ما هو ممكن بين النفس والجسد. يتعلّق الأمر بعمل دؤوب على حركة النفس (إمّا بمواصلة حركات الجسد وردها وإمّا بإحداثها)، على أشدّ أشكالها بدائية، على العناصر التي

(1) المحاضرات، XII، 7.

(2) م. ن، V، 11؛ XII، 2. راجع أعلاه صص 231 - 234 (من الأصل الفرنسي).

يمكن أن تسببها، بكيفية لا تكون الذات منخرطة فيها البتة، حتى بشكل الإرادة الأشد غموضاً والأشد «إرادية» ظاهرياً. الدرجات الست التي تتطور العقدة من خلالها مثلما رأينا تمثل ست مراحل في هذا المسار الذي يجب أن يحل مسألة انخراط الإرادة. فكّ الانخراط في حركات الجسد - هو الدرجة الأولى. ثم فكّ الانخراط التخيلي (عدم التلبّث عند ما نحمله في الروح). ثم فكّ الانخراط الحسي (عدم الإحساس بحركات الجسد). ثم فكّ الانخراط التمثلي (عدم التفكير في الموضوعات بصفاتها موضوعات رغبة ممكنة). وفي الأخير فكّ الانخراط الحُلُمي (ما يمكن أن يكون من رغبة في الصور التي هي مع ذلك صور لا إرادية [240] للحُلُم). يعطي كاسيانوس اسم الغلّمة لهذا الانخراط الذي شكله الأبرز هو الفعل الإرادي أو الإرادة الصريحة للقيام بفعل، لكنه انخراط مدان إدانة شديدة بحيث يجد نفسه مقصياً عندما يبدأ العمل التّشكّكي، يعطي اسم الغلّمة لانخراط الذات، هذا الانخراط الذي يكون أخطر بقدر ما يحدث في ما هو أقلّ طواعية في الذات. ضدّ هذا الانخراط انقلب الصراع الرّوحانيّ وجُهد الفصل وعدم الانخراط التي يتابعها هذا الصّراع.

هكذا يفسّر كون المشكل الأساسي وإذا جاز القول الوحيد، على امتداد هذا الصراع ضدّ روح «الفجور» ومن أجل العقدة، هو مشكل التّجاسة - من مظاهره الإرادية أو من الملاحظات التي تستدعيه وصولاً إلى الأشكال اللاإرادية في التّوم أو في الحُلُم. أن يجعل كاسيانوس من غياب الأحلام الشبقيّة ومن النجاسة الليلية العلامة على أننا وصلنا في العقدة إلى مرتبتها الأرقى، فذلك له أهميته القصوى. غالباً ما يعود إلى هذا المبحث: الحُجّة على «أننا وصلنا إلى هذه التّقاوة هي أنه ولا صورة ستخدعنا عندما نكون في هدوء ومسترخين في التّوم»⁽¹⁾، أو كذلك: «هي ذي غاية الاستقامة وحُجّتها النهائية: أن لا تصلنا أية إثارة شهوانية خلال نومنا، وأن لا نكون واعين بالنّجاسات التي تجبرنا عليها الطبيعة»⁽²⁾. المحاضرة الثانية والعشرون بكاملها مخصّصة لمسألة «نجاسات الليل» ولضرورة «شدّ كلّ قوانا للتحرّز منها». وفي العديد من المرات يذكر كاسيانوس بعض الشخصيات المقدّسة مثل سرنوس، الذين كانوا وصلوا إلى درجة عالية جدّاً من العقدة بحيث إنهم لم يكونوا معرّضين البتة لمثل هذه السيئات⁽³⁾. سيقال إنه في قاعدة حياة كان فيها التخلي أساسياً عن كلّ علاقة جنسية، من

(1) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، VI، 10.

(2) م. ن، VI، 20.

(3) يوحنا كاسيانوس، المحاضرات، VII، 1؛ XII، 7. إشارات أخرى لهذا الموضوع في يوحنا

كاسيانوس، المؤسّسات، II، 13؛ III، 5.

المنطقيّ تماماً أن يصبح هذا المبحث مهمّاً أيضاً. سنذكر كذلك بالقيمة التي وقع إيلاؤها، في مجموعات متأثرة تقريباً [241] بشكل مباشر بالفيشاغورية، لظاهراتي النوم والحلم بصفتهما معيّرتين عن جودة الوجود وعن التطهّرات التي يجب أن تؤمّن سكينته. أخيراً وبشكل خاصّ، يجب التفكير في أنّ نجاسة الليل كانت تمثل مشكلاً في ما يخصّ التقاوة الطقسية؛ وهذا المشكل تحديداً هو موضوع المحاضرة الثانية والعشرين: هل يمكن الاقتراب من «المذابح المقدّسة» و«المشاركة في»⁽¹⁾ «المأدبة الشافية» عندما نكون تنجّسنا ليلاً⁽²⁾؟ لكن إذا كان بإمكان كلّ هذه الأسباب أن تفسّر وجود هذا الانشغال عند منظريّ الحياة الرهبانية، فإنه ليس بإمكانها أن تعبّر عن الموضع المركزي تدقيقاً، الموضع الذي احتلته مسألة النجاسة الإرادية - اللاإرادية في كامل تحليل صراعات العقّة. النجاسة ليست موضوع حظر أشدّ من المحظورات الأخرى وحسب أو أنها موضوع من الأعسر ملاحظته. إنها «محلّ» الغلّة من حيث إنه من الممكن تحديد ما يكونه نصيب الإراديّ واللاإراديّ وسط الصّور والإدراكات والذكريات في النّفس، وذلك على امتداد ما يجعل النجاسة ممكنة، يهيئها، يستحثّها، وفي النهاية يسبّبها. يتمثّل كامل عمل المتنسك على ذاته في أن لا يعهد بإرادته البتة إلى هذه الحركة التي تذهب من الجسد إلى النّفس ومن النّفس إلى الجسد والتي يمكن أن تؤثّر عليها هذه الإرادة، لدعمها أو لإيقافها، عبر حركة الفكر. تمثّل المراحل الخمس الأولى لتطوّرات العقّة انسحابات الإرادة المتعاقبة والتي تتزايد دقّتها بالنسبة إلى الحركات الطفيفة التي يمكن أن تؤدّي إلى هذا النجاسة.

تبقى إذا المرحلة الأخيرة. تلك التي يمكن أن تصل إليها القداسة: غياب هذه النجاسات اللاإرادية بـ«إطلاق»، التي حدثت أثناء النوم. يلاحظ كاسيانوس كذلك أنّ هذه النجاسات اللاإرادية لتحدث على هذا النحو ليست كلّها لإرادية بالضرورة. إفراط في الطّعام، أفكار مدنّسة في النهار هي بالنسبة إليها ضرب [242] من القبول إن لم يكن من الإعداد. يميّز كاسيانوس كذلك بين طبيعة الحلم الذي يصاحبها وبين درجة دنس الصّور. قد يخطئ من يفاجئه ذلك فيلقي السّبب على الجسد والنوم: «إنها علامة شرّ كان يكمن باطنياً، لم يولّده زمن الليل، لكن وهو مقبور في أعماق أعماق النّفس، تُظهره سكينّة النوم على السطح، معلنة الحمى الدّفينّة للانفعالات التي أصبنا بها في ذواتنا وهي تتغذى طيلة اليوم بأفكار فاسدة»⁽³⁾. وفي آخر المطاف

(1) * [المخطوط: «الاقتراب من»، وقع تصحيحها سنة 1982 («صراع العقّة») بـ«المشاركة في»].

(2) م. ن، XXII، 5.

(3) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، VI، 10.

تبقى النجاسة دون أي أثر للتواطؤ، دون هذه المتعة التي تثبت أننا استسلمنا لها، وحتى دون مرافقة أدنى صورة حُلمية. هي ذي ولا ريب النقطة التي يمكن أن يصل إليها متنسك يرتاض كفاية؛ ليست النجاسة إلا «بقية» لم يعد فيها للذات أي نصيب. «يتوجب علينا إذاً أن نسعى إلى قمع حركات النفس وانفعالات اللحم حتى يلبي اللحم متطلبات الطبيعة دون إثارة الشهوة الجنسية، متخلصاً من استفاضة أمرجته دون أي تلهف فاسد ودون إثارة صراع من أجل العفة⁽¹⁾». بما أن ذلك لم يعد هنا إلا ظاهرة طبيعية، فوحدها القوة التي هي أقوى من الطبيعة بإمكانها تخليصنا منه: إنها التعمة. لذلك يكون انعدام النجاسة هو علامة القداسة، إنه ختم أسمى عفة ممكنة، إنه فضل يمكن أن نترجّاه لا أن نحوزه.

من جهته، ليس على الإنسان أقل من أن يظل بالنسبة إلى ذاته في حالة يقظة تامة بخصوص أدنى الحركات التي يمكن أن تحدث في جسده أو في نفسه. السهر ليلاً ونهاراً، الليل من أجل النهار والنهار تفكيراً في المساء القادم. «كما أن الطهارة واليقظة أثناء النهار تؤهّلان المرء ليكون عفيفاً أثناء الليل، كذلك اليقظة الليلية تثبت القلب وتهيئه له القوى للالتزام بالعفة أثناء النهار⁽²⁾». هذه اليقظة هي تطبيق «التمييز» [243] الذي رأينا⁽³⁾ أنه في مركز تقانة عين الذات مثلما تم تطويرها في الروحانية المستوحاة من الإفاغريوسية. عمل الطاحن الذي يفرز الحبوب، قائد المائة الذي يوزع الجنود، الصراف الذي يقلب القطع النقدية ليقبلها أو يرفضها، ذلك هو ما يجب أن يقوم به الراهب باستمرار على أفكاره الخاصة ليتعرف من بينها على حمالة الإغواء. يمكنه مثل هذا العمل من التفريق بين الأفكار وفق مصدرها والتمييز بينها وفق ميزتها الخاصة وفصل الموضوع المائل فيها عن المتعة التي يمكنه أن يشيرها. مهمة تحليل دائم يتوجب أن تقوم بها الذات على ذاتها، وتقوم بها بفعل واجب الاعتراف، في علاقة بالآخرين⁽⁴⁾.

(1) م. ن، VI، 22.

(2) م. ن، VI، 23.

(3) راجع أعلاه، صص 128 - 133 (من الأصل الفرنسي).

(4) راجع في المحاضرة XXII، 6، مثال «عبادة» الراهب الذي في كل مرة كان يحضر فيها المناولة [العشاء الإلهي] كان ضحية وهم ليلي ولم يكن يجرؤ على المشاركة في الأسرار المقدسة. «الأطباء الروحانيون»، بعد الاستجواب والنقاشات، يشخصون كون الشيطان هو الذي يبعث هذه الأوهام لمنع الراهب من الوصول إلى المناولة التي يرغب بها. التغيب إذاً كان سقوطاً في فخ الشيطان. تناول القربان رغم كل شيء هو التغلب عليه. بمجرد اتخاذ هذا القرار، لم يعد للشيطان أي مبرر لإحداث هذا الدنس التحريمي.

هل يجب أن نرى من ترتوليانوس إلى كاسيانوس تعزيزًا للـ«محظورات»، تمييزًا أشد للإحصان التام، حرمانًا متزايدًا من الفعل الجنسي؟ لا ريب أنه لا يجب طرح الإشكال على هذا النحو.

تنظيم المؤسسة الرهبانية وازدواجية الشكل التي قامت كذلك بين حياة الرهبان وحياة العلمانيين كانا أدخلا تغييرات مهمة في مشكل الزهادة في [244] العلاقات الجنسية. وجلبا بكيفية تضاعفية، تطوّرتقانات الذات شديدة التعقيد. وهكذا ظهرت في ممارسة الزهادة هذه قاعدة حياة وصيغة تحليل ترسمان رغم التواصلات البينية، فروقا مهمة مع الماضي. كانت حالة العذرية تنطوي عند ترتوليانوس على موقف داخلي وخارجي للزهادة في العالم، موقفًا كانت تكمله قواعد انضباط وسلوك وكيفية كيان. في التصوفية الكبرى للعذرية التي تتطوّر انطلاقًا من القرن الثالث، صرامة الزهادة (حول مبحث الوحدة مع المسيح، المبحث الحاضر من قبل عند ترتوليانوس) تقلب الشكل السليبي للإحصان إلى وعد بالزواج الروحاني. عند كاسيانوس الذي هو مرة أخرى شاهد أكثر منه مبتكرًا، يحدث ما يشبه الانشطار، يحدث ضرب من التراجع الذي يستخلص عمق المشهد الداخلي بكامله.

لكن الأمر لا يتعلق أبداً باستبطان قائمة محظورات تستعيز عن تحريم الفعل بتحريم النية. يتعلق الأمر بفتح مجال (كانت شددت عليه من قبل نصوص مثل نصوص غريغوريوس النيصي أو بشكل أخصّ نصوص باسيليوس الأنكيري) هو مجال الفكر، مع مساره اللامنتظم والتلقائي، مع صورته وذكرياته وإدراكاته، مع الحركات والانطباعات التي تنتقل من الجسد إلى النفس ومن النفس إلى الجسد. ما هو على المحكّ إذاً ليس هو تقنين أفعال مسموحة أو ممنوعة بل هو تقنية كاملة لمراقبة وتحليل وتشخيص الفكر، لمراقبة وتحليل وتشخيص أصوله وخصائصه ومخاطره وقدرات إغرائه وكلّ القوى المظلمة التي يمكن أن تتخفى تحت المظهر الذي يبيده. وإذا كان الهدف هو في نهاية المطاف طرد كلّ ما هو مدّس أو حاث على الدّنس، فإنّه لا يمكن بلوغه إلا بيقظة لا تلبث أبداً، بشكّ يجب أن توجهه الذات ضدّ ذاتها في كلّ مكان وفي كلّ لحظة. يجب أن يُطرح السؤال دائماً بكيفية تُخرج كلّ ما يمكن أن يتخفى من «فجور» خفيّ في الطّيّات الأعمق للنفس.

يمكن أن نتعرّف في تنسكية العقّة هذه على مسار «ذّتيّة» يجيل إتيقا [245] جنسية مركّزة على اقتصاد الأفعال إلى مسافة بعيدة. لكن يجب أن نؤكد فوراً على شيئين. هذه الذّتيّة لا تنفصل عن مسار معرفة يجعل من ضرورة البحث عن حقيقة الذات

ذاتها وقولها شرطاً لازماً ودائماً لهذه الإتيقا. إذا كان ثمة ذتيّة فإنها تستتبع موضوعة غير محدودة للذات بذاتها - غير محدودة بهذا المعنى وهو كونها لم تقع حيازتها بشكل نهائي فإنه لا حدّ لها في الزمان؛ وبهذا المعنى وهو أنه يجب أن ندفع إلى أقصى حدّ ممكن فحص حركات الفكر مهما بدت ضعيفة وبريئة. فضلاً عن ذلك، هذه الذتيّة التي هي في شكل تعقّب لحقيقة الذات عينها تتمّ من خلال علاقات معقّدة بالآخرين. وذلك بكيفيات عدّة: لأنّ الأمر يتعلّق بكشف قدرة الآخر في الذات عينها، كشف قدرة العدو الذي يتحقّق فيها تحت مظاهر الذات عينها؛ لأنّ الأمر يتعلّق بخوض صراع مستمرّ ضدّ هذا الآخر الذي لا يمكن أن ننتصر عليه دون مساعدة الرب الذي هو أقوى منه؛ وفي النهاية لأنّ الاعتراف للآخرين والخضوع لنصائحهم والطاعة الدائمة للمرشدين هي ضرورة لهذا الصراع.

ذتيّة الإتيقا الجنسية، الإنتاج اللامحدود لحقيقة الذات عينها، البحث في علاقات الصراع مع الآخر وفي علاقات التبعية له، هي بالتالي جزء من مجموعة. هذه العناصر وقعت بلورتها تدريجياً في مسيحية القرون الأولى، لكنها تمّ ربطها وتعبيرها وتنظيمها بتقانات الذات التي وقع تطويرها في الحياة الرهبانية.

الفصل الثالث

الزواج

I . واجب الأزواج

II . نعمة الزواج ومنافعه

III . إضفاء النزعة الليبرالية على الجنس

واجب الأزواج

لا نجد في المسيحية القديمة رسائل في الزواج مثلما نجد رسائل في العذرية؛ الحياة الزوجية ليست في حد ذاتها موضوعا لبلورة تجعل منها ممارسة مخصوصة و«معتقداً» ذا معنى روحي خاص. لا وجود لا لفن ولا لأسلوب للحياة الزوجية، إذا استثنينا فصلاً من كتاب المربي الذي درسناه آنفاً [الصفحات 15 - 38]، والذي رأينا كم كان قريباً من الأخلاق القديمة. وهو ما لا يعني بطبيعة الحال عدم وجود تأملات حول مبدأ الزواج ذاته، حول مشروعيته أو مقبوليته: كل النقاشات حول الأصولية وكل الجدالات مع العرفانيين والحركات الإثنية تخللتها مسألة الزواج هذه؛ مثلما رأينا ذلك، يقدم الكتاب [الثالث] من المتفرقات لإكليمندس الإسكندري، شهادة حول مدى هذه النقاشات التي امتدت بأشكال مختلفة إلى العصور اللاحقة. لكن إذا كانت مسألة «الحق» في الزواج وقيمه النسبية بالنسبة إلى العفة الصارمة وبالنسبة إلى العزوبية كانت طُرحت مبكراً، فإنها لا تفضي مع ذلك إلى تكوين فنّ للوجود الزوجي. ممّا له دلالة على سبيل المثال أنّ ترتوليانوس يطرح مشكل مبدأ الزواج في ضدّ مرقيون - أي في نصّ نزاع نظريّ ضدّ خصم عرفانيّ - ولا يقدم نصائح حول الحياة الزوجية إلا من خلال نصوص تتعلق بطرق [250] العيش خارج الزواج، طرق العذرية أو الترمّل (حجاب العذارى، رسالة إلى زوجتي، الحث على العفة).

التأملات والنصوص المخصصة لقيادة المسيحيين المتزوجين في حياة زواجهم وفي العلاقات التي يقيمونها من حيث هم أزواج، نراها تتطوّر خاصة في نهاية القرن الرابع. بشكل أكثر وضوحاً بكثير من ذي قبل، يرسم الزواج بصفته معتقداً مسيحياً وتصبح العلاقات بين الأزواج كذلك مجالاً للتحليل وللممارسة على غرار علاقات عين الذات بذاتها في الوجود الزهدي، وإن كان ذلك بحدّة أقل بكثير. هذا التطور يمكن ربطه بالكثير من الظواهرات.

ينبغي أن نرى في ذلك بادئ ذي بدء علاقة بالثمين الأقصى للحياة الرهبانية

وللزّهادة الجذرية في العالم، أن نرى فيه مفعولاً وثقلاً موازناً في نفس الآن. في مواجهة أشكال التزهد المكثف التي كانت أوشكت على تحويل مركز ثقل المسيحية خارج الجماعات الحضرية، بعيداً عن كلّ حياة جماعية، ومن جانب مجموعات المصطفين الضيقة، كان ثمة في النصف الثاني من القرن الرابع، جهد ملحوظ بشكل خاص في المشرق حيث كانت الرهبانية تطوّرت، لتعزيز الدلالة الدينية للحياة اليومية، والتخفيف بالتالي من حدّة المثوية التي كانت توشك على التوطّد في طرائق الحياة المسيحية. لم يعد يكفي القول إنّ التعفف لم يكن أمراً ولم يكن ضرورياً للخلاص، كان توجب فضلاً عن ذلك إظهار أنّ القيم يمكن أن يطالها من كانوا يحيون حياة دنيوية، وبالتالي إظهار القواعد التي كان يجب أن يخضعوا لها. غالباً ما يمتحّص القديس يوحنا فم الذهب الفكرة القائلة إنه لا ينبغي أن يكون ثمة فرق أساسي بين حياة الزاهد وحياة الإنسان المتزوّج: «الإنسان الكائن في العالم لا يجب أن تكون له إلا ميزة واحدة على الراهب: ميزة القدرة على معايشة زوجته الشرعية. له هذا الحق، لكن في ما سوى ذلك، عليه أن يؤدي نفس الواجب الذي يؤدّيه الراهب»⁽¹⁾.

يكشف هذا النص عن حركة تدفع باتجاه الحياة الدنيوية مجموعة من القيم والانشعالات [251] والممارسات التي كانت اتخذت مدى خاصاً في حياة المتزهد. تشدّد جديد؟ ربّما. لكن يجب قراءته بصفته تعميماً للمثل الأعلى الرهبانيّ بقدر ما هو جهد للحدّ من مفاعيله إلى حدّ معيّن؛ في مواجهته، كان الأمر يتعلّق بإعطاء زخم دينيّ للحياة لم تكن تفرض مثل هذه القطيعات. كان الكثير من كبار القساوسة، هم شهود هذه النقلة وأعوانها في نهاية القرن الرابع. بتربيتهم وفق الانضباط الزهدي وبممارستهم الرهبنة لبعض الوقت، كان أمكنهم بمجرد ترؤسهم لكنيسة، تطوير ممارسة رعوية مستوحاة من هذه التجربة الأولى. كانت تلك حال باسيلوس القيصاري، غريغوريوس النيزيزي، غريغوريوس النيصي ويوحنا فم الذهب ذاته. في ظروف مغايرة تماماً، لعب القديس إيرونيموس والقديس أغسطينوس في الغرب، دوراً مشابهاً إلى حدّ ما: لقد دُعما تطوّر رعوية كان هدفها ملاءمة بعض القيم الزهدية للوجود الرهباني كما لممارسات إرشاد الأفراد، مع الحياة الدنيوية.

لكنّ هذه الظاهرة لا يمكن فصلها عن العلاقات الجديدة التي تتوطّد في نفس الفترة بين المسيحية والإمبراطورية. مساران يتقاطعان إذاً. الكنيسة المسيحية، مؤسسة وقع

(1) القديس يوحنا فم الذهب، العظة السابعة حول رسالة إلى العبرانيين، 4، راجع كذلك ضدّ أعداء الحياة الرهبانية، III، 14.

الاعتراف بها أولاً ثم أصبحت مؤسسة رسمية، تحتل بشكل يتزايد يسراً ووضوحاً، وظائف تنظيم وإدارة ومراقبة وضبط المجتمع. والبيروقراطية الإمبراطورية تبحث من جهتها عن تعزيز سيطرتها على الأفراد بشكل متزايد، من فوق البنى التقليدية⁽¹⁾. في نقطة التقاء هذين المسارين، نلاحظ حدوث هذا الأثر المفارقي: ممارسات وقيم كانت تطوّرت أو تكثّفت في طرائق العيش في قطيعة بينة مع العالم ومع المجتمع المدني بدأت تنشط، ليس من دون تخفيف وتغيير، في أشكال مؤسسية مدعومة أو مسنودة بتنظيم الدولة والهيكل السياسية العامة. يحدث إذاً ضغط مضاعف: [252] الأول متأثراً من تعزيز المثل الأعلى الزهدي، خارج الأشكال التقليدية للحياة الاجتماعية وحتى ضدها؛ الآخر متأثراً من الدعم المتبادل الذي تقدر أن تعطيه لذاتها المؤسسات الكنسية وهيكل الدولة⁽²⁾. حياة الأفراد، في ما يمكن أن يكون لها من خاص ويومي وفريد، تجد نفسها إذاً أصبحت موضوعاً، إن لم يكن للتكفل فعلى الأقل لعناية وليقظة غير مشابھتين ولا ريب، لا لتينك اللتين كان يمكن أن تؤمنهما المدن الهلنستية، ولا لتينك اللتين كانت مارستهما الجماعات المسيحية الأولى.

ثمّة ههنا جدّة قد يعسر الطعن فيها. ومع ذلك، ليس لأنّ قطيعة فجئية قد حدثت. واحدة من أكثر السمات تمييزاً لرعوية الحياة اليومية هذه، هي أنها كانت، حول نقاط مهمّة كثيرة، في تواصل مع الأخلاق الفلسفية مثلما أمكننا العثور عليها عند فلوطرخس، موزينيوس، سينيكا أو أبكتاتوس. بحيث إنه، حتى هناك حيث الإشارات الصريحة للكتاب الوثنيين تكاد تكون مفقودة - إنها أقل عدداً بشكل واضح جداً وأقلّ إيجابية مثلاً عند يوحنا فم الذهب منها عند إكليمندس الإسكندري قبل قرنين -، فإنه يمكننا أن نلاحظ استمرار أو انبعاث أغراض تخصّ الفلسفة الهلنستية. لكن من ناحية، هذه الأغراض أعيد تنزيلها ضمن سياق لاهوتيّ خاص، إنها مرتبطة بقيم وممارسات تعود لها الزهدية، مهما كان تلطيفها، رغم كلّ شيء، بشكل مباشر إلى حدّ ما، ومرتبطة بالتطلب العام للموت في العالم؛ وهي تتمفصل [من ناحية أخرى] على علاقات نفوذ من نمط رعويّ. لكل هذه الأسباب، كان للعناصر المشتركة بين الأخلاق الفلسفية للعصور القديمة وبين الإتيقا المسيحية، آثار مختلفة. وهو ما يجب

(1) راجع بخصوص هذه النقطة [جان دانيالو] وهنري - إيريني ماژو، تاريخ جديد للكنيسة، باريس، 1963، الجزء الأول، ص 268.

(2) راجع بخصوص هذا الدعم والصراعات المرتبطة به، م. ن، ص 282 وما بعدها، راجع بخصوص الزواج، صص 362 - 364.

أن نضيف إليه كون توسع المسيحية وتشكلها بصفاتها دين دولة وأهمية المؤسسات الكنسية - رغم كل شيء، كانت المسيحية هي أول دين ينتظم في كنيسة - أعطتها قدرة نفاذ أكبر بكثير من فلسفة [253] العصور القديمة، حتى في أشكالها الشعبية. هنا أيضاً، لا يجب أن نتعسف. المسيحية، خاصة في متطلباتها الأخلاقية اليومية، لم تصبح في مستهل القرن الخامس، قاعدة حياة معترف بها وموضوعة موضع تطبيق من طرف الجميع، علاوة على ذلك هي لم تكن قط كذلك طيلة تاريخها. لكنها كانت تحمل اقتضاء كلية، وهذا الأخير كان مستندا إلى دعامة مؤسسية تجعل منه شيئاً آخر غير كونه مبدأ عاماً (مثلما كان يمكن أن تكونه الإتيقا الرواقية على سبيل المثال): إنفاذ فعلي لإمكانية تعميم غير محدود.

في هذه الإتيقا، يشكل الزواج دون شك - العلاقات بين الأزواج، تكوين الأسرة والحفاظ عليها حول الزوجين - واحداً من المكونات الأساسية. السبب الأول في ذلك هو أن الفرق الأوضح بين الوجود الزهدي والحياة الدنيوية كان يتعلق بالزواج. «تخطئون خطأ شنيعاً وترتكبون غلطة جسيمة إذ تعتقدون أن المطلوب من الرجل العادي مختلف عن المطلوب من الراهب؛ الفرق بينهما هو أن الأول متزوج والآخر غير متزوج، في ما سوى ذلك هما خاضعان لالتزامات مشتركة⁽¹⁾». بخصوص هذا الفرق ذاته وهناك حيث يتحرك بالشكل الأكثر أهمية، - العلاقات الجنسية بين الأزواج - سيتعلق الأمر إذاً بتحديد جملة القواعد والممارسات التي يجب تطبيقها حتى لا يكون الأقل تزهداً من شكلي الحياة هذين مجرداً من كل قيمة دينية ولا محروماً من أمل الخلاص. لكن من ناحية أخرى، تطوّر الإدارة الإمبراطورية والتلاشي التدريجي للسلطات التقليدية كانا منحا الأسرة، التي فُهمت على أنها خلية زواجية، دوراً متزايد الأهمية: لقد جعلها تظهر بصفاتها العنصر القاعدي للمجتمع ونقطة التمثيل الأولى بين السلوك الأخلاقي للأفراد ومنظومة القوانين الكلية. بحيث إننا ننتهي إلى هذه النتيجة التي يمكن أن تبدو مفارقة للوهلة الأولى: بين تكثيف التنسك واتساع البنى الدولالية، تصبح الخلية الأسرية، العلاقات بين الأزواج، الحياة اليومية للزوجين وحتى نشاطهما الجنسي، تصبح رهانات مهمة.

[254] ألم تكن بعد ذلك في الجمهورية وفي النواميس، أو في كتاب السياسة لأرسطو؟ ذلك مؤكد. لكن بصيغة أخرى. ما يبيّنه النظر في النصوص المسيحية

(1) القديس يوحنا فم الذهب، ضد أعداء الحياة الرهبانية، III، 14.

المخصّصة لهذا المشكل حوالي نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس، هو أنّ العلاقات الجنسية بين الأزواج، وعلى عكس ما كان يحدث عند اليونانيين الكلاسيكيين، وكذلك على عكس ما توحى به التأويلات السارية، لم تصبح مهمة من حيث يمكنها ويتوجّب عليها أن تكون إنجابية.

أحتفظ بتصوّر أغسطينوس لفصل أخير. لأنه يكوّن في نفس الوقت الإطار النظريّ الأشدّ صرامة، الإطار النظري الذي يمكن من فسخ المجال في آن واحد لتزهد العفة ولأخلاق الزواج. ولأنه وقد استُخدم مرجعاً دائماً للإيقا الجنسية للمسيحية الغربية، فإنه سيكون نقطة انطلاق البحث الموالي. سأدرس في هذا الفصل فنّ الحياة الزوجية مثلما يمكن أن نجده في القرن الخامس، في أدبيات المواعظ التي كانت أدوات رئيسية للنشاط الرعوي. ولتجنّب التشتت في هذه الأدبيات الضخمة، سأأخذ مرجعاً مفضلاً، عِظّات يوحنا فم الذهب. ليس من دون التشديد على أنّه ينتمي، بالنبرات الخاصة به، إلى تيار بأكمله. الكثير من الأفكار التي يصوغها بخصوص الزواج قد نجدها عند معاصرين قريبين أحياناً مثل غريغوريوس النيصي أو عند من هم أكثر بُعداً مثل القديس إيرونيموس. بعض هذه الأفكار يجد نقطة انطلاقه عند أوريجينوس. لن أعود إذاً إلى يوحنا فم الذهب مؤسس إيقا جديدة للزواج، وإنما إلى يوحنا فم الذهب بصفته شاهداً ومثالاً على رعية حياة الأزواج التي كانت متطورة فعلاً إلى حدّ كبير في العصر الذي يكتب فيه. لنُضف إلى ذلك أنّ يوحنا فم الذهب عرف الحياة الرهبانية ومارسها قبل عودته إلى أنطاكية؛ وأنّ النصوص التي كتبها في السنوات التي أعقبت رجوعه هي نصوص متأثرة إلى حدّ كبير بهذه الممارسات الزهيدة - مثل ضدّ أعداء الحياة الرهبانية؛ وأنه كتب رسالته في العذرية حوالي سنة 382، تحت هذا التأثير؛ ولكونه مارس مهمّات رعية متعدّدة، من الشّماسة في أنطاكية إلى الأسقفية في القسطنطينية، فإنّ الأساسيّ [255] في أعماله (انطلاقاً من سنة 386) خُصّص للتبشير وللعِظّات. وأنه في النهاية غالباً ما أبدى آراء متعلقة بكيفية السلوك في حالة الزواج: بعض عِظّاته - وبالخصوص العظة العشرون حول الرسالة إلى أهل أفسس، التاسعة عشر حول الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، العاشرة حول الرسالة إلى أهل كولوسي، الرابعة هي من العِظّات التي تعلّق على نصّ لقد رأيت الرب، وأخيراً العِظّات الثلاث التي ألّفها في القسطنطينية في مستهل القرن الخامس، والتي نسميها عادة العِظّات الثلاث حول الزواج⁽¹⁾ - تشكل رسائل حقيقية موجزة حول الحالة

(1) هذه العِظّات معاصرة لرسالة الزواج الصالح للقديس أغسطينوس (401).

الزواجية. في هذه الرسائل تمّ النظر في الكثير من المسائل العينية: كيف نربّي الأطفال بهدف الزواج، كيف نختار زوجة، كيف يجب أن يتمّ حفل الزّفاف، كيف يتصرّف المرء مع زوجته في الحياة اليومية، ما هو مبدأ التدبير الذي نخضع له العلاقات الجنسية، إلخ.

غالباً ما تتعارض هذه النصوص مع كتاب في العذرية ومع الصيغ التحقيرية التي يستخدمها فيه فم الذّهب ضدّ الزواج: توصيف مطوّل لمساوئه، تأكيد مستمرّ لتفوق العذرية، موضوع «حان الوقت لوضع حدّ له» من الآن فصاعداً، «لم يعد الزمن ملائماً للتفكير في الزواج»⁽¹⁾. المشكل هنا ليس هو سبّر متانة فكر فم الذّهب. سأذكر فقط بصفة أولية بعدد معيّن من القضايا التي نجدّها قد صيغت بوضوح في هذا الكتاب الذي هو مع ذلك كتاب تزهدّي جدّاً: كون الزواج لا يمكن اعتباره شراً في حدّ ذاته (العذرية في هذه الحالة لا يمكن إجلالها)؛ كون الله، حتى وإن رغب في تخلّينا عن الزواج فإنه لا يحترمه بأيّ شكل من الأشكال؛ كون الزواج الصالح يستتبع علاقات صداقة تؤمّن سلمه؛ كون المرأة لها واجبات تجاه زوجها لا تقدر حتى الانهماكات المشروعة لإماتة الشهوات على إعفائها منها⁽²⁾. أيّاً كانت تحولات الثّبرة وحتى المبحث الجديد الذي سيطوّره فم الذّهب في رعية الزواج، فنحن هنا إزاء [256] القضايا المفصلية التي تسمح بمفصلته دون تناقض مع النصوص التي تشيد بالعزوف النهائي عن الزواج.

غير أنه يمكننا مع ذلك العثور في هذه الرعية على محوريّ توّثر كبيرين. الأول يميّزه التماعي في تصوّر الرابطة الزواجية، بين لاهوت معقّد للعلاقات بين الكنيسة والمسيح، وبين حكمة أوامرها قريبة جداً من الأوامر التي صادفناها عند الكثير من أخلاقيي العصر الوثني القديم.

يظهر هذا التوّثر بجلاء في بعض المقاطع مثل مقطع العظة الثالثة حول الزواج والتي تتناول الطاقة الحيوية التي تجعل شابّاً وشابّةً ينجذب أحدهما نحو الآخر، وتتناول متانة الرابطة التي تتكوّن بينهما. الولادة والألفة الطويلة لحياة مشتركة كانتا ربطتا حتى ذلك الوقت الأبناء بالديهم⁽³⁾. وهكذا فجأة، بالتقاء فتى وفتاة، ينسيان هذه القيود، يشعران بولادة رابطة أقوى من الأولى رغم العديد من سنوات الألفة.

(1) [القديس يوحنا فم الذّهب، في العذرية، LXXIII].

(2) م. ن، I، II، III، XLVII، XLVIII، LIV، LXXXV.

(3) القديس يوحنا فم الذّهب، العظة الثالثة حول الزواج، 3.

ثمة ههنا ما يشبه إعادة ما كان يحدث في السنّ المبكرة عندما كان المولود يعرف كيف يتعرّف على والديه حتى قبل أن يتكلّم: «هكذا، دون أن يقرب أيّ كان بين الزوج والزوجة، دون أن يستحثّهما ويعلمهما واجباتهما، ليس لهما إلّا أن يلتقيا ليتوحدا⁽¹⁾». وكما لو أنّ الوالدين يعرفان هما ذاتهما الخاصية الملحّة وذات القيمة السامية لهذه الرابطة المفاجئة فإنّهما لا يستشعران «لا ندما ولا استياء ولا ألما»؛ على العكس من ذلك هما يباركانها. ويضيف فم الذهب بالاستناد إلى رسالة إلى أهل أفسس: «بطرس، يعتبر وهو يلاحظ كلّ هذا، أنّ الزوجين يفارقان ذويهما ليرتبط أحدهما بالآخر وأنّ ألفة طويلة تصبح مذكّاة أقلّ سطوة من هذا القرار العرضيّ، مفتكراً فضلاً عن ذلك أنّ الزواج ليس ظاهرة إنسانية [...]، كتب بطرس تبعاً لذلك: هو ذا اللغز الكبير⁽²⁾». لغز تشير بوضوح واحدة من العظات حول الرسالة إلى أهل أفسس إلى أشكاله الثلاثة البيّنة. [257] يتعلّق الأمر بقوة، هي في الطبيعة أقوى من كلّ القوى الأخرى: أكثر إلحاحاً وأكثر إجحافاً من تلك التي يمكنها أن تربطنا بالناس الآخرين أو تجعلنا نرغب في الأشياء؛ إنها الشهوة التي تجمع مفارقياً بين خاصيتين عادة ما تكونان متنافرتين: المدّة والحيوية⁽³⁾. ومن ناحية أخرى، يتعلّق الأمر بقوة إذا كانت تظهر فجأة فإنها كانت مختبئة عميقاً في ذواتنا؛ إنها «راسخة في طبيعتنا» ونحن غير واعين بها⁽⁴⁾. أخيراً، لتعيين طبيعة هذه الرابطة يستعمل فم الذهب لفظين في نفس الآن، نجدهما إمّا مجتمعين وإمّا منفصلين في عدد لا بأس به من نصوصه الأخرى: القيود، الرباط، السلسلة التي تربط فردين بالإكراه أو على الأقلّ بالإلزام (غالباً ما يستعمل فم الذهب لفظة القيد في علاقة بمبحث العبودية)؛ والانشباك، التصالب، التداخل الذي يجمع بين جوهرين وجسدين ويسعى إلى تشكيل وحدة جديدة.

كيف أمكن أن تتسرّب في طبيعتنا دون علمنا، قوّة تتفوّق على الطبيعة ذاتها؟ في هذا الحبّ الذي يحمله الرجل والمرأة أحدهما نحو الآخر لتكوين وحدة دائمة، في هذا «اللغز» الذي كان تحدّث عنه القديس بطرس، يرى فم الذهب علامة على إرادة الرب.

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) «أكثر استبداداً من المحبة التي تجمعنا بالأشخاص الآخرين»، القديس يوحنا فم الذهب، العظة

العشرون حول الرسالة إلى أهل أفسس، 1.

(4) «ما تزال راسخة في طبيعتنا دون علمنا»، نفسه.

علامة على إرادته أولاً بصفته خالقاً⁽¹⁾. إنه انطلاقاً من الرجل ومن لحمه ذاته صنع المرأة. منحدران من نفس الجوهر، كان آدم وحواء قابليْن جوهرياً لتوحيدهما. وذريتهما هي كذلك من نفس الجوهر. «لا يمكن إذاً لأية ماهية غريبة أن تنفذ إلى ماهيتنا». على امتداد أجيال، ظلَّت الإنسانية مرتبطة بذاتها ومنحصرة في جوهرها الخاص. في هذه العلاقة بالوحدة الابتدائية التي انطلق منها الجنس البشري دون أن يغادرها أبداً، يلعب نكاح المحارم دورَيْن. حتمي في بداية الأزمنة، هو مثمن أنطولوجياً، بما أنه يحيل كلَّ الأفراد على هوية نفس الجوهر الواحد. بالسماح «للرجل الزواج من [258] من شقيقته، أو بالأحرى من ابنته، أو بالأحرى أيضاً من لحمه الخاص⁽²⁾»، كَوَّن الرب الإنسانية على شاكلة شجرة؛ ومنحها نفس الجمال الذي منحه لكبريات الأشجار: جذر واحد لأغصان لا حصر لها. مهما كان تشتت الناس اليوم فإنهم يظلُّون موحدين ومجتمعين بواسطة هذا الجذر. مبارك هو نكاح المحارم الذي يجعلنا جميعنا أقرباء. لكنَّ تحريمه اليوم ليس مناقضاً لهذا المبدأ الأوَّل. على العكس من ذلك إنه لا يفعل غير اتباع نتيجته ومضاعفة المنافع. يفسَّر فم الذَّهب أنه بمنع الناس من الآن فصاعداً من الزواج من أخواتهم وبناتهم، بإجبارهم على توجيه قوتهم هذه التي يستمدُّونها من أصلهم المشترك، إلى الخارج، فإنَّ الله جعل مودَّتهم لا تتركز على موضوع وحيد. رابطة القرابة البدائية وقع تحيينها بشكل ما مع من هم ليسوا أولياءنا المباشرين. عدم القدرة على الزواج من أخواتنا يجبرنا على الارتباط بغرباء، أي على الارتباط بأولياء مجهولين⁽³⁾.

لكنَّ القوة التي تربط بين الرجال والنساء ليست مجرد أثر لأصل وحسب. إنها كذلك صورة وحدة أخرى: تلك التي تربط المسيح بالكنيسة. إنه خلاص بصدد التحقق، ولم يعد خلقاً. بعد ذكر الرابطة التي قامت فجأة بين رجل وامرأة، وقطعت التعلُّق المطوَّل بالأولياء، يواصل فم الذَّهب قائلاً إنَّه بنفس الشكل «فارق المسيح أباه لينزل حتى الكنيسة»⁽⁴⁾: «تعرف الآن أيَّ لغزٍ هو الزواج، ولأيَّ أشياء عظيمة هو

(1) هذا المبحث وقع تحليله بشكل خاص في مستهلَّ العظة العشرين حول الرسالة إلى أهل أفسس، 1.

(2) [نفسه].

(3) تحريم نكاح المحارم الذي يفسَّر بضرورة الارتباط بالآخر ليس خاصاً لا بالقدس يوحنا فم الذَّهب ولا بالكتاب المسيحيين. نجده عند [هامش غير مكتمل].

(4) [نفسه، 4].

رمز^[1]». هذه الفكرة متأتية من أوريجنوس⁽²⁾. إنها تجعل من الزواج الصورة التي تمثل بشكل محسوس الرابطة التي يقيمها المسيح مع الكنيسة: إنه الزوج، إنه النفس وإنه الرأس، إنه من يتحكم⁽³⁾، بينما [259] هي الخطيئة؛ إنها جسد نفسه وعضو جسده؛ عليها أن تطيعه. لقد أتاها حيث هي بدافع الحب بينما الناس كانوا يحتقرونها ويمقتونها ويشتمونها⁽⁴⁾. لقد قبل بها بكل العيوب التي كان يمكن أن تكون فيها، بكل أشكال الأرجاس التي كانت تحملها؛ لكن ليحرسها ويعلمها ويهديها، وفي النهاية ليخلصها. وكزوج كامل، ضحى بنفسه من أجلها، متحملاً كل شيء وممزقاً ألف مرة⁽⁵⁾. لكن بالمقابل تُستخدم رابطة المسيح بالكنيسة كنموذج لكل زواج: إنه نفس الخضوع الذي يجب أن يربط المرأة بالرجل؛ نفس تفوقه عليها؛ نفس مهمة التربية ونفس القبول بالتضحية من أجل خلاصها. الرابطة الزوجية تدين بقيمتها لكونها تعيد على طريقتها شكل المحبة التي تربط أحدهما بالآخر، المسيح بالكنيسة. «الزواج كنيسة صغيرة»⁽⁶⁾.

أساس لاهوتي مضاعف للرابطة بين الزوج والزوجة: حول الخلق من ناحية والخلاص من ناحية أخرى، حول الوحدة الجوهرية للحم من ناحية وحول التجسد من ناحية أخرى، حول أصل الأزمنة وحول قرب نهايتها. هذا ما يمكن فم الذهب من التقريب بين قيمة الزواج وقيمة العذرية. أو بأكثر دقة أن لا يفكر في الزواج بصفته مجرد عجز عن العيش وفق عفة مطلقة. من الممكن حينئذ أن نعطي مباشرة للزواج قيمة إيجابية حتى وإن لم تكن قيمة رفيعة. تستعيد العذرية الحالة الفردوسية بتحقيقها على الأرض حياة ملائكية؛ الرابطة الزوجية مفعولها أقل من ذلك دون شك، لكنها تذكر بالوحدة الجوهرية للخلق. العذرية تجعل من النفس زوجة للمسيح؛ أما الزواج فهو صورة قران الكنيسة بالمخلص. لا عجب إذاً في أن نرى فم الذهب الذي يحوله كتاب في العذرية بيسر إلى محقّر للزواج، يعد المتزوجين بمزايا ومكافآت رفيعة جداً هي أيضاً. إذا أطاعت الحياة الزوجية التعاليم فإنها «قلما تكون» [260] أدنى قيمة

(1) [القديس يوحنا فم الذهب، العظة الثالثة حول الزواج، 3].

(2) [راجع على سبيل المثال أوريجنوس، عظات على نشيد الأناشيد].

(3) [القديس بطرس، الرسالة إلى أهل أفسس، 5، 23].

(4) [القديس يوحنا فم الذهب، العظة الثالثة حول الزواج، 2].

(5) [القديس يوحنا فم الذهب، العظة العشرون حول الرسالة إلى أهل أفسس، 2].

(6) [نفسه، 6].

من الحياة الرهبانية؛ مثل هؤلاء الأزواج لن يكون لديهم إلا القليل الذي يغبطون عليه العزّاب⁽¹⁾. أو كذلك: إذا استخدمتم الزواج كما يجب «فإنكم ستحتلون الموقع الأوّل في مملكة السماوات العلى وستمتعون بكلّ الخيرات»⁽²⁾.

هذا التعزيز الروحي للزواج يتطلب تطويرًا كاملاً لتأملات حول الحياة الزوجية؛ إنه يسمح بفنّ للعلاقات بين الزوج والزوجة يواجه تقنية الوجود العذري، ودون أن يزعم الارتقاء مطلقًا إلى سموّها فإنه يتوازن وإيّاها إلى حدّ ما. لكنّ ما يميّز هذه القواعد التي هي قواعد الحياة الزوجية، هو قربها الشديد من تلك التي كان أمكن العثور عليها عند أخلاقيي العصر الإمبراطوريّ أو عند إكليمندس الإسكندري الذي رأينا كلّ ما كان يستعيره من هؤلاء. بهذا المعنى، نشعر وكأنّ التبرير اللاهوتي للزواج، بتمكينه من تجنّب ضروب الإفراط في التعصّب وخاصة تجنّب نتائج الثنائية الضمنية في رفض كل حياة زوجية، سمح بإعطاء أساس لإتيقا زواج كاملة سارية بالفعل؛ وسمح بالتالي بمواصلة حركة أقلمة الأخلاق الوثنية للزواج في المسيحية (وهي حركة بيّنة من قبل عند إكليمندس الإسكندري). بالفعل (ما عدا في نقطة رئيسية سيتوجّب تحليلها لاحقًا بشكل مطوّل)، يتمفصل لاهوت الزوجية الرفيع عند يوحنا فم الذهب مع تعاليم الحياة الزوجية القريبة بشكل مذهش من تلك التي أشاعها موزينيوس أو سينيكا أو أيبكتاتوس أو إكليمندس الإسكندري. بعض النبرات وقع تحويرها، أغلب التحليلات كانت أوسع، قيّم الإحسان أبرز. لكننا نعثر على نفس الموضوعات الأساسية.

- مبدأ اللامساواة الطبيعي. الله بخلقه الإنسان أولاً ويأعطائه المرأة «بصفتها عوناً له» وفق نصّ سفر التكوين، عيّن بوضوح أنّ الرجل يحتل المرتبة الأولى وهو مؤهل للقيادة. إنه الرأس: «لنتخيّل الزوج بصفته من يحتلّ مرتبة القائد؛ الزوجة بصفتها من يشغل مكان الجسد [...]». يعيّن بطرس [261] لكل مكانه؛ للأوّل النفوذ والحماية، وللثانية الإذعان^[3].

- مبدأ التكامل، الذي يعطي مضمونًا إيجابيًا لهذه اللامساواة، الذي يسمح بتشغيلها بصفتها مبدأ نظام في الحياة الزوجية، ومبدأ لتأمين الوئام مع أنها يمكن أن تكون سبب خصومة: «بما أنّ نوعين من المشاغل يقتسمان حياتنا، الشؤون العامة

(1) نفسه، 9.

(2) القديس يوحنا فم الذهب، العظة السابعة حول الرسالة إلى العبرانيين، 4.

(3) [القديس يوحنا فم الذهب، العظة العشرون حول الرسالة إلى أهل أفسس، 1].

والشؤون الخاصة، فإن الرب قسّم المهمة بين الرجل والمرأة: لقد خصّها هي بإدارة المنزل وخصّه هو بكل شؤون الدولة. الرجل يقذف الرمح؛ المرأة تحرك المغزل. هو يشارك في المداولات العامة؛ هي تغلب آراءها في المنزل. هو يدير الأموال العامة؛ هي تربي الأطفال الذين هم بطريقتهم الخاصة «كنز ثمين». هكذا تجنّب الرب إعطاء المهارتين لنفس المخلوق، مخافة أن يبدّد أحد الجنسين الجنس الآخر ويجعله يظهر عديم القيمة؛ لم يشأ كذلك أن يساوي بين الجنسين مخافة أن تولّد هذه المساواة خلافات وأن تُرفع النساء مطامحهنّ حدّ منازعة الرجال المنصب الأول؛ لكنه بالتوفيق بين الحاجة إلى السّلم وملاءمات المراتبية، جعل من حياتنا جزأين خصّ الرجل بأكثرهما أهمية وخطورة وخصّ المرأة بالجزء الأصغر والأحقر؛ بحيث إنّ ضرورات الوجود تجعلنا نكرمها، دون أن تدفعها دونية خدمتها للدخول في تمرد ضدّ زوجها⁽¹⁾».

حتى يتمكّن هذا التكامل من لعب دوره كما ينبغي، لا يليق أن يتزوّج المرء امرأة أثري منه. ذلك أنّ من يتزوّج امرأة ثريّة إنما يتخذ له «سيداً»، إذا اختار امرأة أفقر منه، يجد فيها على العكس من ذلك، «معينة وحليفة [...] الحرج الذي يسببه للزوجة فقرها يلهمها كلّ ضروب العناية والاهتمام [262] بزوجها، بالطاعة، بالإذعان التام، ويلغي كل أسباب الخصومات»⁽²⁾.

- مبدأ واجب التعليم المرتبط بإكبار الحياء. بما أنه الرأس، على الزوج أن يرأس الزوجة، يكون مربّيها ويعلمها الفضائل. «وقد أحاطها باحترام ورع منذ أوّل مساء وطئت فيه قدمها بيتها، يعلمها العقّة والتواضع والرقّة، يعلمها أن تحيا حياة شريفة دوماً، أن لا تحبّ المال، أن تمارس الفلسفة المسيحية، أن لا تثقل أذنيها ووجهها ورقبتها بالذهب⁽³⁾». «لترسموا لها قواعد السلوك، استغلّوا الزمن الذي تكون فيه الحشمة شبيهة بالمكبح، تمنعها من التدمر والاعتراض، [...] أيّ زمن قد يكون اختياره أفضل لتربية امرأة من ذلك الذي ما تزال تحمرّ فيه خجلاً أمام زوجها ولم

(1) راجع، القديس يوحنا فم الذهب، العظة الثالثة حول الزواج، 4. نفس الموضوع في مقالة في الزواج الوحيد، 4. في هامش لهذا النص الأخير، يقرب برنار غرييه هذا المقطع من نصّ غزنيوفان: «كيف الإله منذ المبدأ طبيعة المرأة مع أعمال الداخل والعناية به، وطبيعة الرجل مع أعمال الخارج والعناية به»، الاقتصاديّ، VII، 21.

(2) القديس يوحنا فم الذهب، العظة الثالثة حول الزواج، 4.

(3) [القديس يوحنا فم الذهب، العظة العشرون حول الرسالة إلى أهل أفسس، 7].

تفتأ تخشاه؟ اغتنموا الفرصة لترسموا لها واجباتها، وعلى أية حال، طوعاً أو كرهاً، ستطيعكم⁽¹⁾». نحن نلاحظ ذلك: إذا كان من حق الزوج ومن واجبه أن يعلم زوجته، ثمة بالمقابل مجال يجب أن يُحترم فيه الجهل: إنه كل ما يتعلّق بالحياة. نصيحة حذر كان قدّمها كذلك الأخلاقيون القدامى⁽²⁾: «اتركوا لها لزمن طويل مخاوفها المتحشمة ولا تطردوها دفعة واحدة [...] احترموا أوّلاً تحفظها؛ لا تحاكو عجلة بعض الرجال؛ اعرفوا كيف تنتظرون طويلاً وستكونون بخير⁽³⁾».

مبدأ دوام رابطة الالتزامات وتبادليتها. رابطة الزواج قائمة بشكل نهائيّ، ولا يمكن أن تنفصم إلا في حالة الزنا⁽⁴⁾. على أنه يجب أن نفهم كذلك أنّ ما يجعل من علاقة جنسية علاقة زنا ليس هو كون المرأة متزوجة وحسب. من الحقيقيّ أنّ القوانين لا تحكم على هذا النحو، لكنّ «القانون الإلهي» يؤكّد ذلك فيما يقول فم الذهب الذي [263] يلتقي حول هذه النقطة أيضاً مع تصوّرات كتاب مثل موزنيوس⁽⁵⁾. «يتخيّل الكثير من الناس أنّ المرء لا يصبح زانياً إلا بإغراء امرأة في عصمة رجل. وأنا أزعّم أنّ أيّاً كان من حيث أنه متزوّج، يقترب الزنا عندما تكون له علاقات آثمة وغير شرعية مع امرأة، سواء كانت بائعة هوى، خادمة، أو مع أيّ شخص كان غير متزوّج. بالفعل، ليس الشخص الذي لحقه العار وحسب، بل كذلك من سبّب له ذلك العار هو الذي تشكّل صفته الزنا⁽⁶⁾». وأيضاً: «إذا أتت زوجتك، إذا فارقت والدها ووالدتها وكلّ عائلتها، فما ذلك من أجل أن تهينها وأن تستبدلها بمومس وضيعة⁽⁷⁾». هذه الرابطة المقدّسة والتي تدنّسها حتى علاقة عابرة مع امرأة مسترقّة، نفهم أنّ الموت لا يمكن أن يفصمها بالكامل. حول الزواج ثانية، فم الذهب له نفس موقف الإدانة الحذرة مثل أغلب الكتاب المسيحيين ومثل الكثير من الكتاب الروائيين -المحدثين. الزواج ثانية ليس محرّماً بإطلاق (خاصّة إذا كان المرء شاباً)⁽⁸⁾. لكن من الأفضل مع ذلك

(1) نفسه، 8.

(2) راجع فصل «دار إخوماخوس» في استعمال المتع.

(3) نفسه، 7.

(4) القديس يوحنا فم الذهب، العظة التاسعة عشر حول الرسالة إلى أهل كورنثوس، 2.

(5) انظر أعلاه، الجزء الأوّل، ص 15 (من الأصل الفرنسي).

(6) القديس يوحنا فم الذهب، العظة الأولى حول الزواج، 4.

(7) نفسه.

(8) الزواج ثانية من امرأة مطلّقة هو زنا، ذلك أنّ التخليق لا يفكّ الرابطة، القديس يوحنا فم الذهب،

العظة الثانية حول الزواج، 3.

«انتظار الموت وأن يظل المرء وفيًا لالتزاماته وأن يحافظ على العفة وأن يظل بالقرب من أبنائه، وهكذا يستحق نصيباً أوفر في نعم الله»^[1].

- مبدأ رابطة وجدانية يشكّل في نفس الوقت هدف الزواج الصّالح وشرطه الدّائم. إذا كان لا بدّ من أن نختار بعناية فائقة المرأة التي علينا الزواج بها (جزء كبير من العظة الثالثة حول الزواج مخصّص لتحديد مبادئ هذا الاختيار)، فعلينا أن نكون قادرين على محبّتها: أن نتزوَّج بمن يجب الزواج منها «فنحن لن نربح بذلك عدم تطبيقها أبداً وحسب، وإنما كذلك أن نحبّها بحنوٍّ فائق»^[2]. مقطع من الرسالة الصغيرة في الزواج الوحيد (قد تعود إلى نفس فترة الرسالة حول العذرية) يقترح لهذه العاطفة، التي يجعل منها فضلاً عن ذلك واحدة من النقاط الإيجابية [264] للزواج، تأويلاً بسيطاً جدّاً: الإنسان يحبّ ما يكون هو سيّده، وخاصة ما يكون هو سيّده الوحيد والأوّل؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى الثياب والأثاث. ومن باب أولى وجوب أن يكون هو ذا الحال كذلك عندما يتعلّق الأمر بالمرأة («الملكية الأثمن بالنسبة إلى الرجل»). عندما يعلم المرء أنّه هو مالكها الأوّل والحصريّ فإنه يستقبلها بـ«شغف» و«حنوّ» و«لطف»^[3]. إنها نعمة أخرى نجدها بطبيعة الحال في العظات المتأخّرة. وبخاصة في ذلك الخطاب الخياليّ الموجه إلى الزوجة الشابة من طرف زوج مسيحيّ مثاليّ. العاطفة في هذا الخطاب لا تعود إلى علاقة حيازة وسيطرة، وإنما إلى شكل معيّن من علاقة النفس بالنفس، شكلاً يتضمّن الكثير من الوجوه: الاعتراف بمميّزات نفس المرأة؛ الرغبة في الحصول على ودّها؛ إرادة أن لا نشترك وإيّاهما إلا في نفس الفكرة الواحدة؛ والوعي بأنّ الاتحاد النهائي لا يمكن أن يتمّ إلّا في الحياة المقبلة. وبما أنّ تلك هي الغاية النهائية للزواج، فإنّ الحياة الدّنيا غير ذات قيمة وأنّ الزوج يجد ذاته مستعدّاً للتضحية بحياته من أجل تلك الغاية: «لقد احتقرت كلّ شيء لكي لا أرى غير ميزات نفسك التي أقدر أنها أثمن من كلّ الكنوز [...]». هو ذا سبب تعلقي بك؛ هو ذا سبب حبّي لك وتفضيلك على حياتي، ذلك أنّ الحياة الحاضرة لا تساوي شيئاً؛ لكنني أوجّه إليك صلواتي وأوامري وأفعل كلّ شيء من أجل أن يتاح لنا، بعد أن نكون قضينا الحياة الحالية في حبّ متبادل، أن نكون كذلك مجتمعين وسعيدين في الحياة

(1) [نفسه، 4].

(2) [القديس يوحنا فم الذهب، العظة الثالثة حول الزواج، 2].

(3) شغف، حنوٍّ، لطف: القديس يوحنا فم الذهب، في الزواج الوحيد، 5.

الآخرة [...] مودتك تلذلي فوق كل شيء، ولا شيء سيكون أثقل على نفسي من أن تكون لي فكرة أخرى بخصوص أي شيء غير فكرتك. عندما سيكون علي أن أخسر كل شيء، أن أكون أفقر من إريس، أن أواجه أقصى المخاطر، أن أتحمّل كل شيء، لا شيء سيكون مكلفاً بالنسبة إليّ، لا شيء يرعبني شريطة أن أمتلك حبك⁽¹⁾». ويتنهي النص بشكل مخصوص جداً، بالعبارة المعاكسة تماماً لتلك التي يفتتح بها غزينوفان خطاباً مماثلاً. في هذا الخطاب كان من المفترض أن يقول الزوج لزوجته إنه إذا كان اختارها وإذا كان والداها [265] قبلاً به زوجها لها، فذلك كان من أجل خير أسرتهما وأبنائهما المقبلين⁽²⁾. عند فم الذهب، لا يرغب الزوج في أن يكون له أبناء إلا عندما ستتحقق وحدة الأنفس هذه التي تُجسد مقدّم الوحدة في الحياة الآخرة: «سأرغب في إنجاب أبناء عندما ستكونين رقيقة معي⁽³⁾».

وفق فم الذهب، يجب أن يشكّل احترام هذه المبادئ الأساس لقاعدة حياة زوجية ولـ «معرفة معنى أن يكون المرء متزوجاً». هكذا سيقع تأمين سكينّة النفس، بينما المحبّات الخارجية، وخاصة تلك التي نجدها عند البغايا، هي بالضرورة محبّات مسمومة. بالفعل، مع البغايا «كل شيء مرارة وخسران»: مصاريف، إهانات، شعوزات مؤذية وأشرية محبّة؛ «إذا كنتم تبحثون عن المتعة، ابتعدوا عن المومسات». بالمقابل، في بيتك وقرب زوجتك، «تجد في نفس الوقت المتعة والأمان والاستجمام والاحترام والتقدير وراحة البال [...]». عندما يكون بحوزتك نبع صافٍ، لم تجري إلى مستنقع موحل⁽⁴⁾؟ سكينّة النفس هذه يطابقها النظام الجيد ورخاء المنزل: «عندما يكون عميد نظّم جيشه جيّداً، لا عدوّ يجروّ على مهاجمته: الأمر سيّان هنا؛ عندما تسعى المرأة والأطفال والخدم إلى نفس الهدف، فإنّ وثاماً تاماً يسود داخل الأسرة [...]». لنهتّم إذاً بعناية فائقة بزوجاتنا وأبنائنا وخدمنا⁽⁵⁾. بالنسبة إلى النظام العام للمنزل، تشكّل الرابطة بين الزوجين نموذجاً يقتدي به الأطفال والخدم بدورهم. بحيث إنه إذا

(1) [القديس يوحنا فم الذهب، العظة العشرون حول الرسالة إلى أهل أفسس، 8].

(2) [غزينوفان، الاقتصاديّ، الفصل السابع].

(3) [القديس يوحنا فم الذهب، العظة العشرون حول الرسالة إلى أهل أفسس، 8].

(4) [القديس يوحنا فم الذهب، العظة الأولى حول الزواج، 5. راجع كذلك في العظة الثالثة من هذه العظات، 9: «لو وجّهنا جهودنا على هذا النحو، لن يكون هناك لا طلاق ولا ريبّة في الزنا ولا دافع للغيرة ولا معارك ولا خصومات، لكننا سنتمتّع بكل متع السلم والوثام».

(5) [القديس يوحنا فم الذهب، العظة العشرون حول الرسالة إلى أهل أفسس، 6].

كانت هذه الرابطة متينة وإذا كانت تستند إلى الحب والاعتدال والاحترام والاعتراف بالنفوذ، فإن المحيط العائلي كله سيستفيد من ذلك: «ما الذي سيكون عليه هؤلاء الأطفال المنحدرون من مثل هذين الأبوين الفاضلين؛ العبيد المرتبطون بخدمة مثل هؤلاء الأسياد؛ وفي الأخير، كل ما يمتّ لهما بصلة! [...] بشكل [266] عام، الخدم يحذون حذو أسيادهم، يفعلون بعواطفهم، يحبّون ما علّموهم أن يحبّوه، يصلّون مثلهم، يحيون مثلهم⁽¹⁾». البيت وقد أعدّ انطلاقاً من رابطة زوجية وحول هذه الرابطة التي بُنيت هي ذاتها انطلاقاً من قواعد إتيقية، سيكون بإمكانه أن يشكّل الملجأ الذي يحتاجه الإنسان ضدّ اضطرابات العالم الخارجي. «الزواج وفق القواعد ليس قضية هيّنة؛ ألف مصيبة تنتظر الذين لم يلتزموا بهذه القواعد كما ينبغي [...]». بالفعل، الزوج الذي يمثل للقوانين الزوجية يجد في بيته وفي زوجته عزاء وملجأ ضدّ كل الشرور العامة أو غيرها التي يمكن أن تصيبه. على العكس من ذلك، من يتعاطى باستخفاف ودون تدبّر مع هذه القضية فقط، عندما قد تكون الساحة العامة بالنسبة إليه دون عواصف، لن يرى عند عودته إلى منزله غير الحواجز والصخور الخطيرة⁽²⁾.

كانت رسالة في العذرية تحدّثت من قبل عن الزواج الصّالح. زواج بالغ البهاء والأهمية ممّا جعل فم الذّهب (الذي كان يشجّع فضلاً عن ذلك الأولياء على ألاّ يعترضوا على أبنائهم إذا أرادوا التخلّي عن العالم) يقدّر أنه من الضروريّ إعداد المراهقين للزواج. جزء من العظة التاسعة حول الرسالة إلى تيموثاوس مخصّص لهذا الغرض. «على الفتاة أن تخرج من بيت ذويها لتزوّج، مثلما يخرج رياضيّ من الميدان متدرّباً ومتمرّساً⁽³⁾». هذا الإعداد هو الذي يجب تقديمه لنفوس وأجساد «صعبة المراس» وتتطلّب «مراقبين ومربّين ومعلّمين وحرّاساً ورعاة»⁽⁴⁾. سيتمثّل الجزء الأساسي من هذا الإعداد في منع الفتيان والفتيات من أن تكون لهم علاقات جنسية قبل الزواج. وذلك لسببين: لأنّ «من هو مشبّع بالتحمّش قبل الزواج سيكون أكثر بعده؛ ومن عاشر قبل [267] الزواج البغايا سيفعل بالمثل عندما سيتزوّج»؛ لكن

(1) نفسه، 9.

(2) القديس يوحنا فم الذّهب، العظة الثانية حول الزواج، 1.

(3) [القديس يوحنا فم الذّهب، العظة التاسعة عشر حول الرسالة الأولى إلى تيموثاوس، 2]. العلاقة بين

التدرب على الإعداد للزواج وبين الصراع الرياضي لأولئك الذين اختاروا العذرية تظهر بوضوح في

العظة الخامسة حول الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي، 3. يكون الأبناء قبل الزواج مثل مادة قابلة

للاشتعال. يجب الانتباه لهم «انتباهنا لعذراوات مترهّبات»، [العظة الأولى حول حنة، 6].

(4) [القديس يوحنا فم الذّهب، العظة التاسعة عشر حول الرسالة الأولى إلى تيموثاوس، 2].

كذلك سيكون لكل واحد من الزوجين «مودة أقوى»⁽¹⁾ تجاه الآخر لكونهما حافظا على نفسيهما حتى علاقة الزواج هذه التي ستكون هي الأولى. إعدادٌ للحب بالعفة؛ لكن قد يكون من المجازفة أن يدوم طويلا: «زَوْجُوهم مَبْكِرًا»⁽²⁾. أو مثلما يقول فم الذهب في موضع آخر: «ونحن نلاحظ كيف يلتهب هذا القرن، لنعمل [...] على إدخالهم في أواصر الزواج وفق القانون الإلهي»⁽³⁾.

نحن نلاحظ ذلك: وهو يلطف بعض جوانب كتاباته الأولى، عندما يضع فم الذهب في وجه العذرية الأسرة الزوجية المنظمة بشكل جيد، وعندما يجعل منها مكانًا للهدوء الخاص المواجه للاضطرابات العامة والذي بإمكانه أن يقودنا إلى الخير الذي نبحت عنه، فليس في ذلك مبدئيًا أي شيء مسيحي تخصيصًا. كل هذه الأغراض كانت متشكّلة من قبل. لا شك أنه ليس لنا أن ننكر أن فم الذهب أعاد تنزيلها في مرجعيات مسيحية بحق: المراتبية «الطبيعية» بين الرجل والمرأة، يعود بها إلى الخلق؛ ويرى في فضائل الزواج الوعد بمكافآت مقبلة - «بذلك سيكون بمقدورنا أن نرضي الرب، أن نقضي الحياة الحاضرة كلها بشكل فاضل، ونحصل في النهاية على الخيرات التي وعد بها الله من يحبونه»⁽⁴⁾؛ ورخاء حياة زوجية منتظمة جيدًا هو بالنسبة إليه نتيجة مباركة⁽⁵⁾.

ثمّة مع ذلك فارق - وهو فارق رئيسي - يمنع من وضع فم الذهب وكل الذين يقومون بنفس التحاليل مثله في القرن الرابع، في مجرد مواصلة لإكليمندس الإسكندري ومن باب أولى لأخلاقيي العصور القديمة. يتعلّق الأمر بمسألة العلاقات الجنسية في الزواج. وبشكل أدق رفضه أن يجعل من الإنجاب [268] واحدة من الغايات الأساسية للزواج، مضافًا إلى ذلك التأكيد على أن العلاقات الجنسية هي موضوعات إلزام بين الزوجين.

الإنجاب ليس هو غاية الزواج. في واقع الأمر، فم الذهب لا يقول الأشياء على

(1) نفسه.

(2) [نفسه].

(3) القديس يوحنا فم الذهب، العظة التاسعة والخمسون حول سفر التكوين، 3 ((المدونة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 54، السلسلتان 517 - 518).

(4) القديس يوحنا فم الذهب، العظة العشرون حول الرسالة إلى أهل أفسس، 9. راجع كذلك: «استخدموا الزواج باعتدال وستحتلون الموقع الأول في ملكوت السموات»، العظة السابعة حول الرسالة إلى العبرانيين، 4.

(5) [القديس يوحنا فم الذهب، العظة الثالثة حول الزواج، 9].

هذا النحو. نجد ثلاثة أصناف من الصياغات. في الصنف الأول يعدد الغايات التي لأجلها أقام الله الزواج، يكتفي بعدم القيام بأية إشارة إلى الإنجاب. يتساءل في العظة الثالثة حول الزواج، لِمَ أعطى الله الناس هذه المؤسسة؟ «من أجل أن نتجنب الزنا، من أجل أن نجمع غُلمتنا، من أجل أن نحيا في العفة، من أجل أن نحَبِّب الله فينا باكتفائنا بزوجتنا التي تخصَّصنا⁽¹⁾». في نصوص أخرى، فم الذَّهَب يضع الإنجاب بوضوح ضمن غايات الزواج، لكنه يضعه في مرتبة ثانوية وبصفة مؤقتة فقط. إنها أطروحة كتاب في العذرية: «لا ريب أنَّ الزواج أعطي بهدف الإنجاب، لكن أكثر من ذلك بكثير لتسكين نار الرغبة الملازمة لطبيعتنا. بطرس يقرُّ بذلك عندما يقول: «ليكن لكل زوجته حتى نتجنَّب الزَّنا»، إنه لا يقول: من أجل أن ننجب أبناء. وعندما يدعو (الزَّوجَ والزَّوجة) إلى استئناف الحياة المشتركة، فما ذلك من أجل أن تكون لهم ذرية كثيرة⁽²⁾». لكنَّ العِظَات حول الزواج تكاد لا تقول شيئاً آخر: «ثمة سببان لأجلهما تمَّ تأسيس الزواج: من أجل أن نكون متعافين ومن أجل أن نكون آباء. لكن من بين هذين الدَّافِعَيْن، أهمُّهما هو دافع العفة⁽³⁾؛ وبعد أن فسَّر أسباب هذه الأهمية والدوافع التي جعلت الله يُرسي الزواج، يستنتج من ذلك أنَّ الزواج ليس له إلا غاية واحدة: منع الزنا. وهكذا يختفي الإنجاب في نهاية التحليل. في الأخير نجد كذلك عند فم الذَّهَب رفض إقامة تضاف لا هوتيَّ بين الزواج والإنجاب. فالزواج يمكن أن يكون صالحاً بالتمام دون [269] أن يفضي إلى أية ولادة، وفضلاً عن ذلك، دون مشيئة الله لا يسع الزواج في حدِّ ذاته أن يكون قادراً على تعمير الأرض. أمَّا هذه الأخيرة فالله قادر على تعميرها على أكمل وجه دون المرور لا بالزواج ولا بروابط الجسد⁽⁴⁾.

هذا الفصل مهمٌّ إذا ما تذكَّرنا الإلحاح الذي كان تمُّ به التأكيد في كامل الثقافة الهلنيَّة على الرابطة بين الزواج والإنجاب، إنجاب الأطفال: لتذكَّر الخطاب المنسوب إلى دموستينوس والقائل إنَّ الغرض من الزوجات هو أن ينجبن ذرية شرعية وأنَّ حالة

(1) القديس يوحنا فم الذَّهَب، العظة الثالثة حول الزواج، 5. أو كذلك: «أبداً لا يقع إطرء الزواج لذاته وإنما بسبب الزنا والغوايات والاشتهاء»، في العذرية، XXXIX.

(2) القديس يوحنا فم الذَّهَب، في العذرية، XIX.

(3) القديس يوحنا فم الذَّهَب، العظة الأولى حول الزواج، 3.

(4) القديس يوحنا فم الذَّهَب، في العذرية، XV. مثال إبراهيم يبرهن على أنَّ الزواج في حدِّ ذاته لا يحدِّد الإنجاب.

الزواج يقع التعرّف عليها بإنجاب المرء أطفالاً له هو؛ لتذكّر كذلك كلّ الفلاسفة الذين يجعلون من الإنجاب الغاية الأساسية للزواج⁽¹⁾. موقف فم الذهب فيه ما يدعو إلى الاستغراب عندما نتذكّر أنّ إكليمندس الإسكندري كان استعاد هذه الأطروحة القديمة بصفته بداهة⁽²⁾، لكن فيه كذلك ما يدعو إلى الاستغراب إذا تذكّرنا أنّه مبكراً، وبشكل عامّ في المسيحية منذ أغسطينوس، سيظهر الإنجاب من جديد في المقام الأول في لاهوت الزواج والإتيقا الجنسية؛ سيقع تعريفه إلى جانب السر المقدّس والوفاء بصفته واحداً من خيرات الزواج وبصفته أولى الغايات المشروعة التي يمكن أن يضطلع بها الفعل الجنسيّ بين الأزواج. هل يمثّل فم الذهب استثناء؟ هل هو مجرد علامة على مرحلة وعلى لحظة تحيّر لن تحتفظ بها العقيدة والممارسة؟ من المؤكّد أنّه ليس استثناءً: ذلك أنّه من أوريجنوس حتى فم الذهب، لم يقع النظر إلى الزواج تبعاً لغاياته الإنجابية وإنما في وضعه التراتبي بالنسبة إلى العذرية وإلى العزوبة الإرادية؛ إنها مسألة العفة وليست مسألة الأطفال هي التي كانت نقطة النقاش الأساسية. يجب أن ننظر إلى فم الذهب بصفته منتبهاً إلى كامل هذا التيار الفكريّ الذي يشهد عليه في الغرب القديس إيرونيوس، والمشكل الذي اعترضه هو التالي: كيف نقيم رعية علاقات زواجية (لم يعد من الممكن [270] التخلي عنها باسم تامين واحدٍ للتنسك) انطلاقاً من أخلاق العفة؟ وإذا كان هذا التيار يشكّل هو ذاته مرحلة، فإنّ هذه المرحلة مهمّة؛ ذلك أنّه فيها أعيدت بلورة مسألة العلاقات الجنسية في الزواج؛ وبسببها، القول بأنّ الإنجاب هو غاية الزواج لم يعد له نفس المعنى عند القديس أغسطينوس واللاحقين عليه، كالذي كان له عند الكتاب السابقين، سواء كانوا وثنيين مثل موزينيوس أو مسيحيين مثل إكليمندس الإسكندري.

الفصل بين الزواج والإنجاب يجريه فم الذهب انطلاقاً من التاريخ العامّ للإنسان، من سقوطه ومن خلاصه. إنه يؤكّد بالفعل أنّ الإنجاب وقع الإعلان عنه في سفر التكوين في لحظة خلق الرّجل ذاتها - «تكاثروا وتضاعفوا»⁽³⁾ -، إذاً قبل خلق المرأة، قبل السقوط، قبل الموت والألم اللذين هما جزء السقوط. الإنجاب سابق إذاً على مؤسسة الزواج. ما الذي يمكن أن تعنيه إذاً هذه الوصية التي أوصى بها الله الإنسان المتوحّد؟ نعرف أنّ غريغوريوس النيصي يرى في ذلك الإعلان عن تولّد قد يتمّ على

(1) انظر أعلاه، ص 15 (من الأصل الفرنسي).

(2) انظر أعلاه، صص 15 - 16 (من الأصل الفرنسي).

(3) سفر التكوين، 1، 28.

الشاكلة الملائكية وقد يسمح بتعمير الجنة مثلما السماء مأهولة بالملائكة. فمذهب يرى في ذلك بالأحرى إعلاناً ووعداً: منذ خَلَقَ الإنسان، تأسيس إمكان سيتحقق لاحقاً⁽¹⁾. وسيتحقق بعد السقوط. ألسبب هذا السقوط؟ ليس بسببه مباشرة على الأقل وإنما بشكل غير مباشر، بما أنَّ السقوط يسبب الموت وأنَّ الذرية وُهبَت للإنسان بمثابة تعويض. لكن يجب أن نلاحظ كذلك أنه ليس من أجل تعمير الأرض التي قد يُخليها الموت سريعاً من ساكنيها، وإنما من أجل إعطاء الإنسان مع فكرة الأجيال القادمة، إِمَّا صورة خلود كان حُرْم منه وإِمَّا صورة بعث قد يخلصه. إنه الإنجاب بصفته صورة الخلود المفقود هو الذي تتناوله العِظَةُ الأولى من بين العِظَات الثلاث حول الزواج: «عندما لم يكن ثَمَّة أمل في البعث [...]، أعطى الله للإنسان هذا التأسّي بالأبوة بحيث أنَّ الذين كانوا ماتوا [271] يمكنهم أن يحيوا في صور حية⁽²⁾». العِظَةُ الثامنة والعشرون حول سفر التكوين تجعل من الإنجاب صورة للوعد بأنَّ الحياة ستأتي بعد الموت: في اللحظة التي كان سَلَطَ فيها «عقاب الموت المرعب» على البشر، بيَّنَ الله كم كان يحبُّ البشرية - كم كان محبباً لعباده - بمنحها «استخلاف الأبناء بمثابة صورة للبعث»⁽³⁾. الإنجاب بالمعنى المادّي للكلمة لا معنى له إذاً إلا بالنسبة إلى هذين المرجعين اللذين يتنزَّلان كليهما على أبواب الزمن. وليس له دور آخر غير إنتاج صور نلاحظ جيّداً أنه لم يكن ثَمَّة داع لوجودها قبل السقوط، ولم يعد لها داع حالما يكون أتى زمن الانبعاث. الإنجاب وقع تخطيه. ووصية «التكاثر والمضاعفة» التي كانت صيغت منذ أن صوّر الله الإنسان، والتي امتدت على طول الزمن، ينبغي أن تُشخَّن بمعنى جديد: علينا أن نكتب من الآن فصاعداً على الولادات الروحية التي هي أجمل من ولادات الجسد⁽⁴⁾.

أمَّا الزواج، إن كان مرتبطاً هو أيضاً بالسقوط، فارتباطه لا يتم بنفس الطريقة. بينما «التكاثر» مؤسَّس أنطولوجياً في فعل الخلق، وأنه حاضر بالتالي منذ الجنة على الأقل بصفته إمكاناً، وأنَّ السقوط هو الذي أعطاه حقيقته المادية - كما وظيفته كصورة بالنسبة إلى الوقائع الروحانية -، فإنَّ الزواج كان غائباً كلياً من وضع بشري لم يكن عرف السقوط بعد. نصّ في العذرية واضح جدّاً في هذه النقطة: «الإنسان

(1) هامش فارغ.

(2) القديس يوحنا فم الذَّهَب، العِظَةُ الأولى حول الزواج، 3.

(3) القديس يوحنا فم الذَّهَب، العِظَةُ الثامنة عشر حول سفر التكوين، 4.

(4) هامش فارغ.

وقد صوّره الله، عاش في الجنة، ولم تكن المسألة مسألة زواج على الإطلاق⁽¹⁾. غير أنّ الله كان خلق المرأة قبل السقوط من أجل أن تكون رفيقة الرجل. لكنها رفيقة بمعنى المعينة والمساعدة (هي عون له)، وليس بمعنى الزوجة: «حتى أنّ الزواج كان يبدو غير ضروريّ. في الواقع لم نكن نرى لذلك أثراً، الاثنان كانا يستغنيان عنه⁽²⁾».

[272] الزواج يظهر مع السقوط، مع «البوار الذي يحدثه الموت ومع اللعنة والمعاناة ومشقّات الحياة»⁽³⁾. بهذا المعنى، يمكن القول إنه نتيجة السقوط مثله مثل الإنجاب الجسدانيّ. لكن والحال أنّ هذا الأخير هو عزاء فإنّ الزواج هو كيفية لوضع حدّ لرغبات الجسد: إنه حاجز في وجه التجاوزات التي أطلق لها السقوط العنان. العِظَات حول الزواج لا تتغيّر بخصوص ما هو أساسي، ما كان عرضه كتاب في العذرية منذ أكثر من عشر سنوات قبل ذلك بخصوص «اللحظة الميتا - تاريخية» للزواج ولدوره في ظلّ القانون العبرانيّ وللوظيفة التي ما زال له أن يمارسها اليوم. على أكثر تقدير هي تُلطف تأكيد فم الذهب على «فضل» الله الذي منح الزواج بمثابة الغذاء الذي نقدّمه لأطفال ضعيفي البنية حتى يتحمّلوا حمية الكهول، بمثابة علاج مُرّ يجب أن نخضع له عندما نكون في أوج المرض⁽⁴⁾. وقع تقديم الزواج خاصة بصفته حدّاً وبصفته قانوناً. «منذ اليوم الذي حدث فيه الزنا تدخل الزواج الذي يوقف الغلّة ويقود الرّجل إلى الاكتفاء بامرأة واحدة⁽⁵⁾». في حين كان الإنجاب إمكانيّاً سابقاً وأصبح بعد السقوط عزاء، فإنّ الزواج هو قانون يجد علّة وجوده في تمرّد الجسد ضدّ النفس بعد السقوط، وغايته هي كبح رغباتها. إنه إذا «رداء عبودية». هكذا نعثر مجدداً على الصياغة العجيبة الموجودة في رسالة في الزواج الوحيد. قيل في هذه الرسالة إنّ الزواج لا يمكن اعتباره «زواجاً» نتيجة الارتباط الجنسي، ذلك أنّ كلّ فجور قد يستحقّ هذا الاسم؛ ما يميّز الزواج هو أنّ المرأة تكتفي برجل وبرجل واحد⁽⁶⁾. الزواج في ماهيته هو تقييد.

(1) «ليس البتة من أجل الزواج»: القديس يوحنا فم الذهب، في العذرية، XIV، 3.

(2) «يبدو أنّ الزواج ليس ضروريّاً حقّاً»، نفسه. حول مسألة المعنى الذي يجب إعطاؤه لوظيفة العون هذه التي كانت للمرأة قبل السقوط: [راجع أعلاه ص 190، وأدناه صص 297 - 304 (من الأصل الفرنسي)].

(3) [نفسه، XIV، 5].

(4) نفسه، XVI وXVII.

(5) القديس يوحنا فم الذهب، العظة الأولى حول الزواج، 3. حول الفكرة القائلة إنّ القانون يمثّل للخطيئة ما يمثّله الدواء للمرض، راجع، في العذرية، XVII، 3.

(6) «أن تكتفي بالزواج من رجل واحد»، القديس يوحنا فم الذهب، في الزواج الوحيد، 2.

[273] هذا التعريف لدور الزواج مهمّ. عوض تنزيل الرابطة الزوجية داخل اقتصاد عامّ، طبيعيّ أو اجتماعيّ للإنجاب، يقع تنزيلها (على الأقلّ اليوم بما أنّ الأرض مأهولة والأزمة قد حانت) في اقتصاد فرديّ للشهوة، للرغبة أو للغلّمة. بهذا المعنى هي نقرن إتيقا الزواج بانشغال التنسك وبانهما العفة حتى أشدها قسوة. الزواج طريقة، إلى جانب أو بالأحرى في ما تحت العذرية لتنظيم مسألة الغلّمة، هذه توجد في نفس الوقت في قلب أخلاق الزواج وفي الإجراءات النسكية عند من تخلّوا عن كل علاقة زواجية. الغلّمة هي الموضوع المشترك لقواعد حالة الزواج ولتقنية الإيمان بالعذرية.

غير أنّ ما يميّز قواعد الزواج عن هذه «التقنيات»، ليس هو فقط كونها أكثر تسامحاً وكونها تحيز مع فرد واحد ما تستبعده حالة العذرية مع أيّ كان. هو كونها أيضاً من جنس حقوقيّ. وذلك بأشكال مختلفة. أمّا العذرية ومثلما رأينا فإنها من جنس النصيحة وليست البتة من جنس القاعدة، وبالتالي من المحال أن تكون إلزامية، أمّا الزواج فضرورية لكلّ الذين لا يقدرّون على الوصول إلى كمال حالة العذرية. الزواج في حدّ ذاته قانون. لكنه يُحدث كذلك التزامات. وهي التزامات تستند تحديداً إلى ما هو علّة وجود الزواج: نعني اقتصاد الغلّمة. ذلك أنّه إذا تزوّج المرء من أجل أن «يقصر» رغبته «على شخص واحد»، فإنه يلتزم فعلياً بواحديّة هذه العلاقة؛ لكنه يلتزم كذلك إزاء القرين بتمكينه من إشباع رغبته الخاصة مع شخص واحد فقط. بما أنّ اقتصاد الغلّمة هو الهدف المشترك للقرينين عندما يتزوّجان، فمن الضروريّ أن يلعب كلّ واحد منهما الدور الذي ينتظره منه الآخر، من أجل الوصول إلى ذلك الهدف. بحيث أنّ غاية «تقييد» الغلّمة التي يطرحها كلّ زواج تكون نتيجتها الحتمية هي القبول المتبادل بالفعل الجنسي حتى يجد كل واحد من القرينين في الزواج التنسك المعتدل الذي كان يبحث عنه فيه. [274] بشكل يمكن أن يبدو مفارقاً، التقريب بين الزواج والعذرية، تحديد غرض مشترك بينهما - اقتصاد الغلّمة - حتى وإن كانا لا يقدّمان له نفس الحلّ، يؤدّي إلى اعتباره إلزاماً صارماً لكلّ من الزوجين أن تكون للواحد منهما علاقات جنسية مع الآخر. لكن بطبيعة الحال شريطة بعض التحفّظات وفي إطار تنظيميّ.

يعرض يوحنا فم الذهب في بداية العظة التاسعة عشر حول الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس الالتزامات المتبادلة بين الأزواج بخصوص العلاقات الجنسية. ويُعلّق فيها على جملة القديس بطرس: «ليوف الرجل المرأة حقّها الواجب، وكذلك المرأة

أيضاً الرجل (7، 3)⁽¹⁾. هذه الالتزامات يقدمها فم الذهب أساساً بصفتها التزاماً بأن لا تُدخل في الزواج إمساكاً وممارسات زهادة لا تليق إلا بتنشك حياة مكرّسة للعفة. بمجرد اختيار الزواج بصفته أسلوب حياة لا يكون من المسموح لأحد القرينين البحث عن أن يحيا فيه صيغة الوجود الآخر. إمّا العفة الصارمة وإمّا الزواج. لا ريب أنّ التناظر بين أنماط الوجود ليس تاماً: ذلك أنه إذا لم يكن مسموحاً في العفة بأيّ استثناء تحت أيّ شكل كان، فإن بعض ضروب الإمساك في المقابل تجد لها مكاناً في الزواج. ضروب إمساك طقوسية وذات خاصية إلزامية⁽²⁾. ضروب إمساك إرادية أيضاً: لكن يجب أن يقع تقريرها دائماً باتفاق مشترك وأن لا تنتج عن القرار المنفرد لأحد القرينين؛ وعلى أية حال، لا يجب أن تكون نهائية أبداً؛ «إذا أردتم الإمساك باتفاق مع قرينكم، فليكن ذلك لوقت قصير»⁽³⁾.

بالنظر إلى توصيات الحياء أو التحفظ التي غالباً ما يقدمها فم الذهب، فإنه لا يعطي أية إشارة بخصوص طبيعة أو شكل الأفعال المطلوبة. لا توصيات بخصوص الإنجاب الممكن، لا إشارات إلى الأوقات الملائمة ولا حول الممارسات الجنسية المحرّمة. في العظة الرابعة حول الرسالة إلى أهل رومية، ينهمك فم الذهب [275] في تأملات مطوّلة حول خطايا سدوم، حول انقلاب العلاقات بين الرجال والنساء وحول قلب قوانين الطبيعة؛ غير أنه لا يستند، على ما يبدو، إلى ممارسات زواجية، وإنما يستند أساساً، إلى سلبّي الذكورية ولواطها، أو إلى العلاقات الجنسية بين النساء. على أية حال، في هذه العظة كما في تلك التي تُعلّق على الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، يظهر أنه لا يفرض على القرينين نمطاً محدّداً ومبرّراً من العلاقة الجنسية من شأنه أن يكون مثمراً. بالنسبة إليه، ليس شكل العلاقة هو المحدّد وإنما هو مبدأ مساواة شكلانية وقانونية. في حين أنه على كلّ الأصعدة الأخرى، ثمة فرق ومراتب بين الرجل والمرأة، في حين أنه ليس لهما نفس المؤهلات الطبيعية، في حين أنه على المرأة أن تخشى زوجها وتطيعه، بالمقابل، على صعيد العلاقات الجنسية، لا يجب أن يكون ثمة أيّ تفاوت. «أن تكون للرجل الأفضلية في كلّ شيء ما عدا في العفة»؛ حول هذه النقطة، لا يجب أن نميّز بين «الأكثر أو الأقلّ: الحقّ هو ذاته» [نفس المصدر]. فم الذهب يستعمل هنا لغة سياسية وقانونية بطبيعة الحال. إنه يرفض الانحرام (ال«مزيد من السلطة»، ال«مزيد

(1) القديس يوحنا فم الذهب، العظة التاسعة عشر حول الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، 1.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

من القدرة» من هذا الجانب كما من ذلك الجانب)؛ إنه يضع مبدأ المساواة (المساواة في الامتيازات). الواجبات التي يفرضها على الأزواج تشكل إذاً ضرباً من المساواة السياسية بخصوص العلاقات الجنسية: حقوق الواحد تحدّد واجبات الآخر.

غير أنّ فم الذهب لا يؤسّس منظومة الالتزامات هذه على تناظر في سلطة القرار وفي شركة الإرادة وحسب. شكلها هو شكل مساواة سياسية. أساسها هو أساس ملكية. وهو يستعيد نصّ القديس بطرس الذي يعتبر أنّ جسد الرجل ليس ملكاً له، وإنما هو ملك المرأة والعكس بالعكس، يجعل فم الذهب من الالتزام بعدم تأبّي الواحد عن الآخر نتيجةً لتملّك متبادل للأجساد سيجري القيام به في الزواج. هو تملّك يمكن أن يخلق وضعيتين حسب التأكيد على أنه ثمة ملكية أو حول كون هذا التملّك يتعلّق بجسد كائنات بشرية. في هذه الحالة الأخيرة، تتأدّى إلى نموذج العبودية؛ لكن لعدّة أسباب -ومن [276] بينها هذا السبب وهو كون «المساواة» في الزواج كانت تستتبع المساواة بين أفراد أحرار⁽¹⁾ - يظلّ موضوع العبودية هذا تلميحياً⁽²⁾ ومجازياً. بالمقابل، فكرة تملّك تفضي إلى فكرة الدّين: من أصبح جسده ملكاً للآخر هو مدين له بشيء ما -نعني استعمال هذا الجسد. فم الذهب يلفت النظر إلى أنّ القديس بطرس يستعمل للإشارة إلى هذا الالتزام عبارة «خشية المرء من أن يظلّ مدينًا» وأنّ لفظة أوفيلي اليونانية تتعلّق بالدّين. الواجب بين الأزواج دّين. وهذا الموضوع القانوني -الاقتصاديّ هو الذي أوصل فم الذهب إلى الحديث عن الغشّ بخصوص من يتهرّبون من هذا الواجب. يجب أن نلاحظ دون شكّ أنّ التفسير الذي يقدمه هو تفسير أعرج: هو يقول «إنكم لا تسرقونني إذا وافقت على أن تأخذوا شيئاً يخصني، لكن أن يسلب المرء من شخص ما شيئاً بالقوّة دون رضاه، فتلك هي السرقة». يمكن أن نتوقّع من مبدأ كهذا، كون كلّ من القريئين تكون له حرية إمكان التّأبّي على الآخر. لكن عندما نتذكّر أنّ الزواج أجرى تحويلًا للملكية، نرى بالنسبة إلى فم الذهب، أنّ أيّاً من الإثنين يتأبّي على الآخر فهو بذلك يعنّفه: إنه يأخذ أو يستردّ بالقوّة ما كان الزواج جعله مالكا له. لذلك، وبشكل منطقيّ جدّاً، هو يقدم مثالا عن مثل هذا الغشّ، هو مثال النساء اللواتي يقرّرن ممارسة العفّة دون موافقة أزواجهنّ. إنهنّ يقترفن خطأ جسيماً ضدّ «العدالة»⁽³⁾.

(1) حول الزواج بصفته رابطة بين فردَيْن حُرَيْن، راجع [هامش غير مكتمل].

(2) نفسه.

(3) «خطيئة كبرى ضدّ روح العدالة».

نموذج الملكية والدّين مهمّ جدّا عند فم الذهب. إنه يستعمله عدّة مرّات، حابكًا بالباح موضوع المبادلات الاقتصادية في الزواج مع مبدأ هذا النقل لملكية الجسد. يؤكّد في بعض الحالات على الالتباس المضاعف الذي يجعل في الزواج، من جسديّين كائنا واحداً ومن ثروتين ملكية واحدة: «لستما غير كائن واحد، حياة واحدة، وما زلتما تتحدّثان عمّا هو لي وما هو لك! [...] الله جعلنا شركاء في أشياء أكثر ضرورة من الثروات⁽¹⁾». أحيانا كذلك [277] يؤكّد على أنه إذا كان للزوج أن يعتبر مهر زوجته ملكاً له، فهذه الأخيرة على حقّ في اعتبار جسد زوجها ملكاً لها. «أليس من الغريب أن يكون المهر الذي تحمله لك هو موضوع كلّ اهتمامك، وأنك تتجنّب بعناية فائقة أن لا يُقتطع منه أيّ جزء، وأنّ هذه الكنوز التي هي أثمن من المهر بكثير، أعني الإحصان والعقّة، وشخصك أنت [...]، تتلفها وتفسدها؟» لهذه المقايضة بين مهر المرأة/ جسد الزوج، يضيف فم الذهب مباشرة هذه الملاحظة التي تبيّن بشكل أفضل كم أنّ هذه المقارنة لا تتلاءم وتصوره الخاصّ للملكية المضاعفة المتبادلة: «إذا حدث وأن مددت يدك إلى مهر زوجتك، فأنت مسؤول أمام حماك؛ لكن إذا اعتديت على الإحصان فستكون مسؤولاً أمام الله، الله الذي أقام الزواج والذي حباك بزوجتك⁽²⁾». في الواقع، طالما أنّ إنجاب ذرية لم يعد يظهر في أفق الزواج، فإنّ الرابطة بين القران الجسديّ وتبادل الملكيات لم يعد لها إلّا أن تكون من جنس مقايضة وجهية إلى حدّ ما. ومع ذلك يجب أن نحفظ من لجوء فم الذهب إلى هذه المقايضة، بإرادته في بيان حضور التزام من نمط شكلانيّ وحقوقيّ. ثمة بالنسبة إليه حقّ داخليّ في الزواج، حقّاً متناظراً تماماً عند القرينين، ويُستمدّ من الملكية المتبادلة للأجساد.

لكن لم يفكر فم الذهب في الزواج بصفته نُقل ملكية عوضاً عن كونه وحدةً وانصهاراً وتكويناً لكائن واحد - وهو مبحث يذكر به عديد المرّات لكنه لن يكون قادراً على تأسيس رابطة من نمط حقوقيّ؟ تحديداً لأنّ الجسد منذ السقوط هو موضع إفراطات الغُلّة؛ وأنه عندما نتزوَّج لوضع حدّ لهذه الإفراطات، نطلب من الآخر تأمين هذا التقييد. يصبح كلّ واحد هو سيّد جسد الآخر ومالكه، من حيث إنه يقدر على السيطرة على الغُلّة. وإذا رفض ذلك، يصبح مسؤولاً عن الاضطرابات التي يمكن أن تحدثها غُلّة الآخر. يوصّف فم الذهب هذه الاضطرابات بطريقتين. فوضى الأسرة، شقاق، تشتت المنزل: الانتظام الجيّد [278] للناس وللأشياء الذي

(1) القديس يوحنا فم الذهب، العظة العشرون حول الرسالة إلى أهل أفسس، 9.

(2) القديس يوحنا فم الذهب، العظة الأولى حول الزواج، 4.

كنّا رأينا أنه يستند إلى وحدة الزوجين، يبين فم الذّهب أنه يتوقّف في جزء منه على احترام العدالة في العلاقات الجنسية. «تولد شرور عظيمة» عندما يتمّ خرقها، «ضروب الدّعارة والزنا؛ الاضطرابات المنزلية هي نتائج لذلك»؛ الزوج اليائس من حقوقه «يثير الخصومات ويسبّب الكثير من القلاقل لزوجته»⁽¹⁾. لكن بشكل أعمق، من يرفض توازن العدالة في العلاقات الزوجية هو الذي يتحمّل ذنب الاضطراب في نفس الآخر وفي رغباته وغواياته وفي الصعوبات التي يواجهها في السيطرة عليها. ذلك أنّ الزواج حتم عليه وضعية من يساهم في خلاص قرينه. في عمق تملك الأجساد ثمة هذه النقلة: ههنا لم يعد هدف الذرية المشتركة هو الذي يبرّر «دين الأجساد» المتفق عليه ضمّياً بين الأزواج عندما يتزوجون؛ وإنما مسؤولية كلّ واحد إزاء خطايا الآخر. الـ«ثمرة» المعنية إذاً هي ثمرة روحية: إنها خلاص كلّ واحد من خلال الآخر. إنه تصالب خلاصي. يمكن لفم الذّهب أن يستعمل حول هذه النقطة المحدّدة لفظة أعاليه بالمعنى المزدوج للحبّ الزوجيّ وللإحسان.

ينبغي الاعتراف بأنّ رسالة في العذرية لا تمثّل بالضبط نفس مواقف العِظات السابقة حول هذا الموضوع. يلحّ فم الذّهب فعلاً في هذه الرسالة على اضطراب المرأة إلى ألاّ تتهرّب من الواجبات الزوجية حتى وإن كان ذلك لأسباب متعلّقة بالعقّة: «المرأة المتعقّفة رغماً عن زوجها لا تجد نفسها محرومة من مكافآت العقّة وحسب، بل هي مسؤولة عن التصرف الزاني لزوجها وستحاسب على ذلك حساباً أعسر من حسابه. لماذا؟ لأنها هي التي دفعته نحو هاوية الفجور بحرمانه من المعاشرة الجنسية المشروعة»⁽²⁾. لكنه يعطي لهذا الالتزام معنى محدوداً جداً: إنه تنازلٌ لحتمية جسدية تتطلّب التساهل ولا يجب أن نواجهها برفض واحدٍ الجانب⁽³⁾؛ لكن هذا التنازل لا يتعلّق الأمر بإعطائه [279] قيمة روحية: «لن يكون بمقدور المرأة إنقاذ زوجها نتيجة قيامها بواجباتها الزوجية من حيث هي زوجة، وإنما بممارسة حياة الإنجيل بوضوح؛ وهو مع ذلك ما حقّقته الكثير من النساء حتى خارج الزواج»⁽⁴⁾. التعاون الذي يقدّمه

(1) [القديس يوحنا فم الذّهب، العظة التاسعة عشر حول الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، 1].

(2) القديس يوحنا فم الذّهب، في العذرية، XLVIII، 1.

(3) م. ن، LXXV: «الغُلْمة غريزة طبيعية وبذلك لها الحقّ في تساهل كبير، وأحد الزوجين لا سلطة له لحرمان الآخر من حقّه رغماً عنه».

(4) م. ن، XLVII، 2. في هذا النصّ، عبارة «في العلاقة الجنسية» لا ينبغي ترجمتها دون شكّ بـ«قيامها بواجباتها الزوجية». وهو ما يعني التعسّف على المعنى وجعله محدوداً. يتعلّق الأمر بكلّ العلاقات الجنسية التي تقوم فيها المرأة بواجبها أو تبحث فيها عن الإشباع.

أحد الزوجين للآخر لا يمرّ من هذه السبيل حتى وإن كانت مع ذلك هي التي يجب المحافظة عليها: «لا أسحب [من المرأة] تماما كلّ مساهمة في الشؤون الروحية - لا سمح الله! - أوكد فحسب أنها لا تقدّم هذه المساهمة في ممارسة الزواج، لكن مع كونها تظلّ جسدياً زوجته، فإنها تتخطى طبيعتها لترتفع إلى فضيلة البشر السعداء⁽¹⁾». تظهر العلاقة بين الأزواج، في هذه الرسالة التي وقع فيها تقديم الحياة الزوجية في مساوئها، بمثابة ما ينبغي أن يستمرّ رغم كلّ شيء، عندما يكون المرء انفصل بشكل كافٍ عن الزواج فإنه يكون مع زوجته و«كأنه لا زوجة له»⁽²⁾. بالمقابل، في العظات المتأخرة، هذا القيام بالواجب ليس بقية محتومة ينبغي مواصلة الحفاظ عليها بين الأزواج عندما سيكونون تخلصوا من جميع المظاهر الأخرى للحياة الزوجية؛ القيام بالواجب له قيمة مضاعفة: قيمة روحية بما أنه يعتبر عن رابطة إحسان، وقيمة أخلاقية بما أنه يؤمّن في حياة الزوجين تفاهما جيّداً ينعكس على نظام الأسرة بأكمله. بما أنه وقع التفكير في الزواج بصفته حرفة وحالة تستحقّ وتتطلب تقنية مخصوصة، حينئذ لم تعد العلاقة الزوجية قيّداً ترسّيباً [280] ليس لنا الحقّ في التنصّل منه؛ إنها عنصر في الكدح من أجل الخلاص المتبادل.

مرّة أخرى، لم يقع اعتبار فم الذهب هنا بصفته مبتكر هذه الكيفية في تحليل العلاقات الزوجية وحالة الزواج. إنه الشاهد على فكر توجد الكثير من عناصره بالفعل عند أوريجنوس. وكما أنّ هذا الأخير قدّم بعض المبادئ الأساسية التي ستعود إليها مؤسسات الحياة الرهبانية لاحقاً، فإنه صاغ بنفس الشكل وبكامل الوضوح بعض مبادئ الإتيقا والروحانية المسيحيّتين للزواج، قبل أن يؤدّي هذا الأخير في أشكاله العينية إلى تفكيرٍ وإلى أوامرٍ مخصوصة⁽³⁾.

(1) [م. ن، XLVII، 1]. نشير إلى النصّ التالي: على المرأة أن تظل امرأة «بالطبيعة»، «جسدياً»، لكن ليست «ممارسة شؤون الزواج» هي التي ستكون لها قيمة خلاصية. يبدو أنّنا هنا إزاء التعارض بين الحالة التي علينا أن نظلّ عليها والممارسة التي قد تكون أو لا تكون لها قيمة. ليس التعارض هو الذي سيكون مهماً جداً لاحقاً في فقه التوبة بين طلب الواجب الزواجي ومنحه.

(2) [م. ن، LXXV - LXXIV]. غريغوريوس النيصي، في رسالته في العذرية، يذكر هو أيضاً بالدين - لكنه يشير إلى أنه شيء وضع (V) أو سافل وعقيم (VIII).

(3) راجع خاصّة، الشذرات حول الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، المنشورة في مجلة الدراسات اللاهوتية، الجزء التاسع (1908)، حيث يتعلّق الأمر بالدين، والفصل الرابع عشر، 24، من التعاليق حول القديس متى حيث يتعلّق الأمر بالزوج الذي يجعل امرأته زانية بعدم تلبية رغباتها.

على أية حال، تُبرز عِظَات فَم الذهب وجود رَعَوِيَّة للحياة الزوجية حيث العلاقات الجنسية مرتبطة شديدا بمصطلح الدِّين والإلزام -واجب الدِّين-، الذي سيصبح في المسيحية مقولة أساسية للتفكير في العلاقات الزوجية وتبريرها وتقنينها وتوزيعها وفق منظومة من القواعد. صرح حقوقي هائل سِيْنِي خلال العصور الوسطى مبيِّنا أنَّ الأزواج هم ذوات حقوقية منخرطة في علاقات معقدة من الديون والمطالب والقبول والرفض. على الأقل بنفس القدر الذي تساهم به المحرّمات الجنسية الكبرى، سيساهم هذا التقنين في قوننة الممارسة الجنسية في نفس الوقت الذي سيُتيح فيه للمؤسسة الدينية ممارسة نفوذها على العلاقات الجنسية الأكثر سرية بين الأزواج. لكن المهم الذي يجدر التأكيد عليه إذا أردنا التأريخ لهذا المصطلح الغريب [الواجب -الدِّين] هو أنه لا يصدر (ما عدا بكيفية ثانوية وعرضانية، ولأنه وجد في ذلك لاحقا ما يشبه بنية ارتكاز مهتأة سلفا) عن فكرة كون الإنجاب هو غاية الزواج. على العكس من ذلك، عندما فصل الفكر المسيحي الزواج عن هذه الغاية التي كانت أُقِرَّت له بسهولة منذ العصور [281] الوثنية القديمة بدأ مصطلح الواجب -الدِّين هذا في الارتسام بوضوح. الموضوع الأخرى لنهاية الأزمنة حيث لم يعد من الضروري التفكير في ذرِّيَّة قد كان أساسيا دون شك. لكنه لن يكون كافيا لوحده ليشكّل سندا لهذا المصطلح، لو لم يكن الزواج في مواجهة الرهبانية وحياة العذرية وفق التصرف فيها، والكنيسة في علاقاتها التي تتزايد عددا وعمقا مع إدارة الدولة والمجتمع الإمبراطوري، قد كانا طوراً رَعَوِيَّة للحياة الزوجية، مكرّسة لتوجيه هذه الحياة ولبیان كيفية التصرف فيها. وفق الحياة الزوجية هذا ينتظم حول نفس المسألة التي ينتظم حولها فنّ حياة العفّة: كيف ندير العُلَمة ونقاتلها ونتغلّب عليها في صراع لا يفصل عن الحياة ذاتها؟ بشكل لا يكون مفارقاً إلاّ للوهلة الأولى، إنها الشهوة والرغبة والعُلَمة، هي التي تشكّل «المادّة الأولى» التي على فنون الحياة الرهبانية والحياة الزوجية أن تعالجها. مع فارق: هو أنّه، في حالة أولى، يجب العمل مع الذات عينها ودون سواها، في شكل صراع روحانيّ مع «أفكارها» الخاصّة (بالمعنى الواسع للكلمة)، حتى لا نمكّنها من أيّ منفذ ممكن (الاستمناء اللاإراديّ في الحلم يمثل بطريقة ما الشكّل «الأنقى» لهذه النجاسة، التي بإمكان الله وحده أن يضع لها حدّاً نهائياً)؛ وفي الحالة الأخرى يوجد منفذ مشروع، وإن كان «مدبراً»، لكن يجب أن نلاحظ جيّداً أنَّ هذه المشروعية ترتبط بكون كل واحد من الزوجين يسمح فيها

للآخر بالإفلات من إغواءات غُلمته الخاصة. أي أنّ الموضوع ما يزال وبشكل دائم موضوع العلاقة بالذات؛ مع أنه في حالة الزواج، لا تسوّى هذه العلاقة دون صلة بالآخر. يتوجّب التذكير كذلك بأنه في حالة العذرية الرهبانية ثمة شكل من الصلة بالآخر هو شكل ضروريّ كذلك: إنه رباط الإرشاد.

التناظر بين فنّ الحياة الرهبانية وفنّ الوجود الزوّاجيّ، لا يجب أن نبالغ فيه. الفروق عديدة بطبيعة الحال. وحول موضوع العُلمة تحديدًا، يجب أن نلاحظ أنّ التنسّك الرهبانيّ سيؤدّي إلى ممارسات رقابة دائمة على الذات، إلى فكّ أسرارها الخاصة، إلى البحث اللامحدود [282] في أعماق القلب، إلى بلورة ما يمكن أن يكون وهماً، خطأ وخداعاً بالنسبة إلى عين الذات؛ بينما مبادئ الحياة الزوجية ستتخذ بكيفية متزايدة شكل قوّة أكثر منه شكل حَقِقة، وأنّ موضوع الدّين سيؤدّي إلى عمل تقنين متواصل وإلى تفكّر مطوّل في فقه القانون. ازدواج الشكل الجنسيّ ظاهر بالفعل في نصوص مثل نصوص فم الذهب؛ وسيزداد ظهوره أكثر فأكثر، وهو يسم بشكل عميق كيفية التفكير في السلوكات الجنسية في الغرب وكيفية تنظيمها: في صيغة حقيقة (لكن في شكل سرّ قائم في دخيلة عين الذات ويجب أن نبوره بشكل غير محدود إذا أردنا «الخلاص»)، وفي صيغة حقّ (لكن في شكل حقّ دّين والتزامات أكثر منه في شكل تحريم وانتهاك). ازدواج الشكل الجنسيّ هذا ما يزال بعيداً عن الاختفاء، أو على الأقل عن استنفاد مفاعيله. لكن يبدو لي أنه لا يجب العثور في أصله على التراكب في المسيحية بين حقّ قديم في الزواج وبين الأشكال الأحدث لزهادة تامّة في العالم. إنها حركة لتشكيل تقنية في ممارسة السلطة الرعوية، تقنية الحياة الزوجية -الأدنى من تقنية الحياة الرهبانية، لكنها ليست مباينة لها- هي التي أدّت في نفس الوقت إلى جعل عُلمة كلّ واحد من الاثنين (وليس من الذرية المشتركة) هي الشكل الأساسي للعلاقة الزوجية وإلى تنظيم تقاطع المسؤوليات وتسلسل الدّين بين هاتين العزلتين. حتى في الشكل الثنائي للزواج، المشكل الأساسي هو مشكل ما يجب أن يفعل المرء مع غُلمته الخاصة؛ إنها إذا علاقة عين الذات بذاتها. والحقّ الداخلي للجنس الزوّاجيّ كان وقع تنظيمه أولاً بصفته طريقة لإدارة هذه العلاقة الأساسية لعين الذات بذاتها من خلال الآخر.

نعمة الزواج ومنافعه

العذرية تتفوق على الزواج، دون أن يكون الزواج شرًّا والعذرية واجبًا: هذه الأطروحة العامة، تلقاها القديس أغسطينوس من تراث متشكّل بوضوح من قبله. إنها تتخلّل أثره كلّهُ؛ وهو يعرضها بشكل واضح في مجموعتي النصوص التي صادفه أن خصّصها لمشكلات الزواج ولعذرية: في السنوات الأولى لرهبانيته، عندما كان له أن يناقش في نفس الوقت الأطروحات ذات الاستلهاً المانوي (في في العفة، نحو 396) واقتراحات جوفينيانوس (في الزواج الصالح، 401، أو العذرية المقدّسة، 401)؛ ثمّ في لحظة جدالاته ضدّ البلاجيين، بعد ذلك بخمسة عشر سنة، عندما يستند إلى تفوّق العفة الصارمة والتامة، المعترف بها من طرف خصومه لحظتها، وبشكل خاصّ من طرف جوليانوس الأكلانسوسي، ليؤكد ضدّهم أنّ العُلَمة شرٌّ⁽¹⁾.

مقطع من العذرية المقدّسة، يعبّر بوضوح على الأقلّ بشكل سلبيّ، المبدأ العامّ. إنه المبدأ الذي يمكن العثور عليه عند غريغوريوس النيصي، يوحنا فم الذهب أو في ضد جوفينيان لايرونيوموس، بتوكيدات لعلها مختلفة وأخرى سجالية قاطعة. «البعض [284] من الذين يرغبون بالعذرية يفكّرون بضرورة مقت الزواج مقتهم للزنا؛ البعض الآخر من الذين كانوا يدافعون عن الارتباط الزواجي يزعمون أنّ الإحصان الدائم مهما كان متميّزاً، لم تكن له جدارة أكبر من جدارة العفة الزواجية. وكأنّ مزية سوزان كان يجب أن تنقلب إلى إهانة لمريم أو مزية مريم التي هي مزية أكبر تنقلب إلى إدانة لسوزان⁽²⁾». ضدّ هذين الخطأين اللذين يدين أحدهما الزواج ولا يفضل عليه الآخر العذرية، يؤكد أغسطينوس أنّ الزواج والعذرية لا يختلفان اختلاف الخير والشرّ ولا

(1) تعالج الكثير من النصوص الأخرى نفس الأغراض: مواعظ، رسائل تجيب على أسئلة رعوية محدّدة (الترمل الصالح، 414)، على أقوال قانونية (مثل الزنا في الزواج، 419، بخصوص الامتياز البوليني).

(2) القديس أغسطينوس، العذرية المقدّسة، XX (19).

يقترّب أحدهما من الآخر تقارب خيرَين متكافئَين؛ يجب اقتياسهما والفصل بينهما بصفتيهما خيرا أقلّ بالنسبة إلى خير أعظم. إنهما ارتفاعان داخل نفس المشهد لكنّ أحدهما أكثر ارتفاعا بكثير من الآخر: «أن لا يهرب الذين لا يرغبون بالزّواج هروبهم من حضيض خطيئة، لكن ليتخطّوه تخطّيتهم لهضبة جيّدة لكنّها منخفضة، ليذهبوا للرّاحة على جبل أعلى هو جبل العفّة⁽¹⁾».

يستخلص أغسطينوس من هذا التّصوّر العامّ للخيرَين المتفاوتَين نتائج هي في حدّ ذاتها مطابقة للمذهب الذي تمّ بناؤه بعدد. لنُشر بعجالة إلى هذه النتائج حتّى نتمكّن لاحقا من أن نحدّد بشكل أفضل ما يشكّل البناء الخاصّ بالقديس أغسطينوس.

- بما أنّ الزّواج ليس شرّا فإنه لن يكون محرّما بأيّ شكل من الأشكال؛ ولا العذرية مفروضة أيّا كان تميّزها. جملة الرسول بولس «إذا كنت في حلّ من رابطة الزّواج فلا تبحث عن زوجة»⁽²⁾، لا يجب أن تُفهم على أنّها تحرّيم وإنما على أنّها نصيحة. كيف يمكن القول عن العذرية إنّها «مقدّسة» إذا لم تكن غير الالتزام بقانون مفروض على الجميع، وإذا لم يكن وقع اختيارها بحرية من طرف الذين كان بإمكانهم أن يتزوّجوا بشكل مشروع: «يمكن بالتالي البحث عن زوجة، لكن من الأفضل أن لا نفعل ذلك»⁽³⁾.

[285] - تفوّق العذرية هذا لا يجب فهمه على أنّه الأفضلية التي قد يكون بمستطاعها منحها في حياة العالم. إنّها تحمل «سكينة» معيّنة بينما الزّواج هو بالضرورة في خدمة «الزّمن الحاضر»؟ قد يكون ذلك صحيحا، ومع ذلك يجب أن نأخذ في الحسبان مختلف صراعات حياة العفّة. لكننا قد نخطئ في أن لا نريد تجنّب الزّواج إلّا من أجل أن لا «تتنازعنا هذه الهموم الأرضية»⁽⁴⁾ التي تخلّصت منها العذرية. إذا كان من المفضّل تجنّب مساوئ الزّواج فما ذلك لأنّها تترك سكينة النّفس، وإنما لأنّها تصرف عمّا يجب أم يكون موضوعها؛ «إنّها تجبر على التفكير في الأمور الإلهية بأقلّ ممّا يجب للحصول على هذا المجد الذي لن يكون شأن

(1) م. ن، XVIII (18).

(2) [الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، 7، 27].

(3) القديس أغسطينوس، العذرية المقدّسة، XV (15).

(4) [م. ن، XIII (13)].

الجميع»⁽¹⁾. لا ريب أنه من الممكن العثور في الرابطة الزوجية على إمكانية «قداسة زوجية»؛ لكنها قداسة «أقل نتيجة الهموم التي تحدثها فكرة المتع الدنيوية. إنه انتباه النفس بكامله هذا الذي يُصَرَّف في العثور على ما يجب أن يرضي زوجا هو الذي تقتصده امرأة مسيحية غير متزوجة وتركزه على نيتها في إرضاء الله»⁽²⁾.

- إذا كان امتياز العذرية مرتبطا بهذه الإمكانية التي هي إمكانية التركيز على «نية النفس» وإرشادها، فذلك لأن غايتها تتمثل في إقامة علاقة بالله، علاقة لا تتوافق وحالة الزواج. غياب البوار الذي يميز حياة الملائكة، الذي سيجازي المختارين والذي يمكن من رؤية الله وجهًا لوجه، هو ما تصبو إليه حياة العذرية: «الحفاظ على عذرية اللحم والتخلي ورعًا عن كل علاقة لحمية، هو القيام بعمل ملائكي؛ هو طرح عدم بوار أبدّي في لحم بائر». الذين يندرون أنفسهم لعفة كاملة، وهم يقدمون في لحمهم «شيئا ما لم يعد لحمًا بالفعل»⁽³⁾، يجسدون مقدّمًا بشكل ما آخره لن يوجد فيها زواج.

[286] - في هذه الحياة الأخرى، العذرية التي لها المزيد من المزايا ستلقّى مكافآت أخرى. مثل سيبريانوس أو أثناسيوس، يستعيد أغسطينوس⁽⁴⁾ حكاية البذور في إنجيل القديس متى (بعض البذور تنتج مائة، الأخرى تنتج ستون، وأخرى تنتج ثلاثون فقط)، ويطبقها على المزايا والمكافآت تناسبًا مع العذرية والزواج. وفضلا عن ذلك هو يقترح لها العديد من التأويلات الممكنة: أن تُنتج العذرية مائة، الترمّل ستون والزواج ثلاثون؛ أو كذلك الشهادة والعذرية معا ينتجان مائة، العذرية والشهادة مفصولتان إحداهما عن الأخرى تنتجان ستون. لا ريب أنّ أغسطينوس لا يولي اهتماما كبيرا لهذه الحسابات الرمزية: «النعم كثيرة جدًا بحيث لا نستطيع اختزالها جميعها في ثلاث درجات». لكن يجب أن نسلّم بما فيها من تنوع: سيكون الناس جسورين جدًا في إرادتهم تقرير اختيارات الله وتحديدها. «لكن يظلّ مع ذلك بكل تأكيد أنّ هذه النعم عديدة في تنوعها وأنّ أفضلها نافعة، ليس للزمن الحاضر، وإنما إلى الأبد»⁽⁵⁾.

(1) م. ن، XIV (14).

(2) القديس أغسطينوس، الترمّل السعيد، XIX (23).

(3) [العذرية المقدسة، XIII (112)].

(4) م. ن، XLIV (45) - XLV (46).

(5) م. ن، XLVI (46). راجع أسئلة حول إنجيل متى، I، IX، حيث يقترح أغسطينوس التأويل

ولا واحدة من المسائل هذه يمكن اعتبارها خاصة بالقديس أغسطينوس. غير أنه في استعماله لهذه المواضيع، سريعا ما تظهر فروق كبيرة.

يمكن أن نقول باختصار، إن أثناسيوس، غريغوريوس النيصي، باسيليوس الأنكيري أو فم الذهب كانوا يطرحون على أنفسهم خاصة في حديثهم عن الزواج، تحديد أنماط حياة، توصيف صراعات ومخاطر ومكافآت كل واحد، تقدير القيمة التي تناسبها، تعيين مكان كل منها في صُلب الجماعة المسيحية. وفضلا عن ذلك، في مقارنة الفنون هذه، كان من الواضح أن موطن القوة أو العنصر المرجعي كانت شكلته العذرية بصفتها الحالة الأكمل التي يمكن بلوغها في الحياة الدنيا. حتى فم الذهب الذي كان يرسم في عصر أغسطينوس بالذات قاعدة للحياة الزوجية، لا يتجنب الرجوع بها [287] إلى فن العفة العويص الذي لا يحتفظ له بطبيعة الحال بتفوقه الإتيقي والأنطولوجي وحسب، وإنما أيضا بأفضلية منهجية: إنه يحدّد السلوك الجيد للزواج على أنه التدبير الأقلّ سوءا لرغبة ليس للناس المتزوجين القوة أو الشجاعة لمباشرة صراع جذري ضدها.

نصوص القديس أغسطينوس لا تتبّع بالضبط نفس الاتجاه.

أولا بتحويل الثمرة إزاء الزواج. لا يجب أن نخفي، وقد لاحظنا ذلك: أغسطينوس لم يعتبر أبدا الزواج معادلا -ناهيك عن أن يكون مفضلا- لعذرية تمارس بطريقة حقيقية. إنه أقلّ قيمة وسيظلّ. هذا «الأقلّ» هو الذي يركّز عليه أغسطينوس ويعيد التفكير إلى حدّ ما في دلالاته. من جهة، يحاول تحديد القيمة الإيجابية الموجودة مباشرة في الزواج: المكان الذي كان له والذي ربّما كان له دائما في الخلق؛ الأساس الذي يجده في الجماعة الكهنوتية؛ بحيث إنّ القيمة «الأقلّ» للزواج لا يجب فهمها بصفتها انخفاضاً، تقهقرا جزئيا للقيمة العليا للعذرية؛ له بحدّ ذاته قيمته الخاصة حتى وإن لم تكن هي الأرقى. من ناحية أخرى يركّز الأساسي من تفكيره «الفني» على الزواج وعلى القواعد التي يجب الالتزام بها فيه وعلى السلوك الذي يجب إتباعه. وهو ما لا يعني أننا لا نجد إشارات عديدة ودقيقة حول ممارسة العفة -في المواعظ⁽¹⁾ أو كذلك في بعض الجدالات ضدّ البيلاجيين⁽²⁾ أكثر ممّا نجدها في العذرية المقدّسة،

الثاني المشار إليه هنا.

(1) بشكل خاصّ المواعظ 205 - 211. راجع حول هذه النقطة لوك فرهاغن، مقارنة جديدة

لقاعدة القديس أغسطينوس، بغرول في موج، 1980، صص 153 - 200.

(2) هكذا في ضدّ جوليانوس، III.

حيث يتغلّب تقريظ العقّة، ضدّ أتباع جوفينيان على فنّ وعلى طريقة العيش في إحصان. لكن بخصوص الزّواج -في الزّواج الصّالح، لاحقاً في الزّواج والشّبق، أو في ضدّ جوليانوس- يطرّو أغسطينوس فنّاً وقواعد سلوك خاصّة [شكل] الحياة. يمكن الحديث إلى حدّ ما عن انقلاب [288] في الأولوية المنهجية لصالح الزّواج والفنّ، فنّ التصرف الخاص بالحالة الزوجية.

لكنّ الأساسيّ بالنسبة إلى أغسطينوس لا يتمثّل دون شكّ في التعريف المقارن بين ضرّيتين من الوجود. وما يميّزه عن أغلب أسلافه أو معاصريه، هو هدفه النهائي: أن يحدّد الإطار العام الذي يسمح بالتفكير في نفس الوقت في ممارسة العذرية وفي ممارسة الزّواج، في إيجابية كلّ منهما وفي اختلاف قيمتهما. من خلال المراتبية التي تفصل العذرية عن الزوجية، من خلال السلوكات المتنوعة التي تُفرض عليهما معاً، ما يبيّنه أغسطينوس هو نظرية المجموعة التي تتبعانها كليهما. باختصار: في ما أبعد من المقارنة التي وقع التوسّع فيها من قبله بين العذراء والأزواج، بين المتعقّف والقريّن، ما يبرزه أغسطينوس، ليس هو شخصية ثالثة وليس هو صورة مركّبة، وإنما هو العنصر الأساسي بالنسبة إلى الاثنين الآخرين: الذات صاحبة الرغبة.

قبل تحليل تكوين نظرية في الشّبق في الفصل الموالي، سندرس في هذا الفصل الوجه الأوّل الذي وقع ذكره -تحويل الثّيرة باتجاه الزّواج وتحديد «خير» إيجابيّ، يؤسّسه في قيمته الخاصّة دون تمكينه من التغلّب على العذرية. عند القدّيس أغسطينوس، تتعيّن هذه النقطة في تصوّر للكنيسة بصفتها جسداً روحانياً، في تفسير النّصوص الإنجيلية التي تخصّ الخلق والوجود قبل السقوط، وأخيراً في إقامة منظومة قواعد قادرة على إرساء الخير الخاصّ بالزّواج، في حياة الأزواج وفي علاقاتهم.

- I -

ليس من الضروري أن تكون المرأة عذراء أو تنبذ الزّواج أو تمارس إحصاناً مطلقاً لكي تنتمي إلى الجماعة المسيحية حتى وإن كانت الكنيسة تخصّ العذرية بمنزلة رفيعة: يكرّر أغسطينوس ذلك بعد الكثير من الآخرين، مؤكّداً بالخصوص على هذه الفكرة القائلة أنّه مهما كان الزّواج قيّماً، مهما [289] يمكن أن تكون العذرية مقدّسة، فإنّ ما يتفوّق عليهما معاً، هو كونهما يجتمعان في نفس الجماعة ويتواجدان معاً في وحدة الكنيسة. الكلّ أجمل كثيراً من أجمل عناصره: «جسد المؤمنين [...] يكون أعضاء المسيح ومعبد الرّوح: وهو يشير هنا بطبيعة الحال إلى المؤمنين من الجنسين. ثمة هنا إذاً أشخاص متزوّجون وأشخاص غير متزوّجين، غير أنّه ثمة تمييز

في الجدارة، بعض الأعضاء يتفوقون على آخرين، لكن دون أن يكون أي واحد مفصولاً عن الجسد [...] إذا كان مخلوق ما أفضل من مخلوق آخر إذا أخذناه على حدة، فإن جميع المخلوقات إذا أخذناها في جملتهم، هم أفضل من أي واحد منهم على حدة⁽¹⁾ لكن إذا كان تماعي العذرية والزواج أجمل من العذرية وحدها، فلا تته لا يكفي القول إن الزواج هو أيضاً خير لكنه مخفف وأقل قليلاً. إذ لن يعوزه أن يُنقص من تميز العذرية. يجب أن نفترض وجود شيء آخر بينهما غير مجرد تجاوز: نجد تضائفاً له معنى وقيمة -تضائفاً يفضي إلى أنه إذا كان الزواج يجد في العذرية إضافة فإنها تجد فيه تامة. يمكن لأساليب الحياة أن تكون مختلفة داخل الجماعات المسيحية، يجب أن يكون ثمة في الجماعة التي تكونها الكنيسة رابطة ضرورية بين الزواج والعذرية.

منذ أوريجينوس أو ميثوديوس الأولمبي حتى يوحنا فم الذهب أو إيرونيموس، لم تكن العذرية مفصولة أبداً عن بعض أساليب الوحدة الروحانية. لقد كان وقع تعريفها برفض كل «زواج»، سواء كان زواجاً مؤسسياً يربط بكائن بشري، أو كان زواجاً بعامة يشد إلى عالم اللحم. لكن هذا العدول كان مضايقة -الذي هو في نفس الوقت نتيجة وشرط، مكافأة وضمانة- هو رابطة مع المسيح. كانت النفس العذراء خطيبة أو زوجة المسيح؛ ومن هذه الوحدة كان يجب أن يولد ما لا نهاية له من الثمار الروحانية.

عند القديس أغسطينوس، العلاقات بين العذرية والزواج والخصوبة الروحية هي أكثر تعقيداً بكثير. في نفس الوقت لأنها تكتسي أشكالاً أخرى غير التضاييف الوحيد بين [290] العذرية -الخطوبة للمسيح؛ وخاصة لأنها متضمنة في جملة علاقات الله بكنيسته، في علاقات الكنيسة بالمسيح، في علاقات المسيح بالمؤمنين، وفي علاقات كل واحد من هؤلاء بكامل الجماعة. في ما وراء وضع العذراوات في مكان أعلى لعزلهن عن المؤمنين الآخرين، في ما وراء الفروق بين الوضعيات التي تسم المتزوجين، الذين لم يتزوجوا بعد، الأرامل، الذين يحيون حياة إحصان، الذين كرسوا أنفسهم لذلك بالتذور، في ما وراء مسألة أشكال الحياة وقواعدها، يُبرز القديس أغسطينوس من خلال كل ما يجب أن يكون الكنيسة بصفاتها حقيقة روحانية ووحيدة، علاقات تفترض في نفس الوقت العذرية والزواج، الزفاف والاستقامة، الأمومة أو الأبوة والعقة المطلقة. لم يعد الأمر متعلقاً إذًا بالخصائص التي قد يكون

(1) القديس أغسطينوس، الترتل الصالح، VI (8 - 9).

بإمكانها تخصيص الأفراد وتعيينهم بصفاتهم عذراوات، أو أزواجًا، وأبوين وطفل. بحيث إنّ العذرية والزواجية لا تتعارضان في هذا المستوى تعارض نمطي حياة متناوبين، لكنهما تلتقيان وكأنهما وجهان دائمان ومتزامنان للعلاقات التي تشكّل الكنيسة بصفتها وحدة روحية. وقد وقع إدراكهما على هذا النحو، وفي شكل عذرية خصبة أو زواج بكر، لا وجود لفرق في القيمة بين العذرية والزواج. لكن على أساس هذا الفهم للعلاقات الروحية بين الله والإنسان من خلال الكنيسة، سيؤسّس القديس أغسطينوس وسيفسّر المراتبية التي يجب احترامها بين العذرية والزواج مفهوما بالمعنى الشهواني.

بدايةً كتاب في العذرية المقدّسة بكاملها ذات مغزى حول هذه النقطة، خاصة إذا وضّحناها بالمجموعة الواسعة للمواعظ التي موضوعها هو الكنيسة-العذراء⁽¹⁾. نسيج هائل من العلاقات الروحية ومن الصّلات الأسرية التي تتجاوز علاقات النّسب ممثلة في هذا النّسيج؛ لا انفصال البتّة بين زواج وعذرية، بين عذرية وأومة؛ استلزامهما المتبادل وقع التذكير به باستمرار بعبارات مثل: «الزواج البكر زواج روحي»، «العذراء الخطيئة»، [291]، «العذرية ليست عائقًا للخصوبة، [...] الخصوبة لا تُفقد العذرية»، إلخ⁽²⁾.

حتى نبقى عند إشارات مبسّطة، يمكن أن نرسم بالشكل التالي العلاقات المتعدّدة والمتداخلة التي يذكرها هذا المقطع. المسيح هو إذاً ابن عذراء⁽³⁾؛ منها وُلد مادّيًا، جسديًا؛ وليس بمجرّد الحفاظ على تمامية جسدية «كان يمكن أن يغتصبها» إنسان ما، وإنما بصفته ثمرة عذرية كانت نذرت نفسها للوحدة بالله عن طواعية⁽⁴⁾؛ بكر هو ذاته، إنه زوج الكنيسة العذراء هي ذاتها، التي ترتبط به في وحدة روحانية؛ لكنه كذلك وبشكل أخصّ، هو في هذه الكنيسة زوج العذراوات اللواتي ترتبطن به بزيجات عذرية⁽⁵⁾. مريم، أمّ المسيح العذراء أبدّيًا، ليست كذلك في جسدها وحسب، وإنما هي كذلك روحانيًا بما أنها نذرت نفسها لله وولدت المسيح بإرادته، وهكذا هي تؤدّي

(1) بشكل خاصّ المواعظ [138، 188، 191، 192، 195، 213].

(2) القديس أغسطينوس، العذرية المقدّسة، II (2).

(3) نفسه.

(4) م. ن، IV، (4).

(5) م. ن، II (2).

دور النموذج لكل الأنفس التي تُولّد المسيح داخلها بنذر إرادتها لله⁽¹⁾. لكن كل الذين ينفّذون إرادة الله هم بالفعل على الأرض إخوة المسيح الذي جاء ليبين هذه الإرادة وطريق اتباعها؛ العذراء هي إذاً أخت المسيح أيضاً⁽²⁾. لكن يجب أن نعتبر أنها بنت المسيح كذلك، ذلك أنّ كل الذين يؤمنون به هم أبنائه ومن الجدير تسميتهم «أبناء العريس»⁽³⁾ مثلما يقول القديس متى. أمّا الكنيسة فهي «عذراء المسيح»، مرتبطة به بكيفية روحية⁽⁴⁾؛ جسدياً، لا يمكن أن نقول عنها إنها عذراء إلا بسبب بعض أعضائها، بينما هي ليست كذلك إذا أخذنا في الحسبان الذين تزوّجوا من بين أتباعها⁽⁵⁾. زوجة مسيح عذراء، الكنيسة هي أمّ المسيحيين بما أنها هي التي تلدهم للروح باستقبالها لهم [292] في التعميد⁽⁶⁾؛ لكن من حيث إنّ جماعة القديسين تشكّل الكنيسة التي تكونهم وتنسلهم فإنها تجد نفسها هي أيضاً أمّ المسيح، مثلما هم الذين «ينفّذون إرادة الأب»؛ «الكنيسة عند القديسين الذين سيملكون مملكة الرب هي بتمامها أمّ للمسيح وفق الروح»⁽⁷⁾. ويجب أن نضيف أيضاً أنّ كل نفس تقيّة مأخوذة على حدة هي ابنة المسيح، بما أنها ولدت انطلاقاً من عرس هذا الأخير بالكنيسة، أخت المسيح، بما أنها مثله تنفّذ إرادة الرب⁽⁸⁾، وأمّ المسيح بما أنها تجعله يولد فيها، من حيث إنها على صورة مريم التي قامت بما يشاء الأب⁽⁹⁾.

يصف القديس أغسطينوس إذاً شبكة من العلاقات الروحية التي تتكرّر وتنقلب، جاعلة من كل واحد من عناصر المجموعة الأربعة - المسيح، مريم، الكنيسة، الأنفس - عذراوات وأزواجا، والدّين وأطفالا. زواج، خصوبة، عذرية لا تعرّف الوضع أو الخاصية الجوهرية لأيّ من هذه العناصر، لكنها تمكّن من وصف مختلف العلاقات التي يقيمها بالتّأني كل عنصر مع كل العناصر الأخرى. يمكننا القول إذاً إنّ الزواج والعذرية لا يمكنهما أن ينفصلا (وعدم انفصالهما تبرزه خصوبتهما)

(1) م. ن، V (5).

(2) نفسه.

(3) م. ن، VI (6) (متّى، 9، 15).

(4) نفسه.

(5) نفسه.

(6) م. ن، II (2)؛ V (5).

(7) م. ن، VI (6).

(8) م. ن، V (5).

(9) نفسه.

في منظومة العلاقات الروحية، لكن ولا واحد من الحدين يمكن اعتباره أرقى من الآخر أو أدنى منه. غير أنه من هذا الاستلزام المتبادل للزواج وللعذرية في العلاقات الروحية، لا يستتج القديس أغسطينوس تماهياً في القيمة الروحية بين العذرية الجسدية والرابطة الزوجية. على العكس من ذلك، هو يواجه الجيوفانيين كما لاحقاً جليانوس الأوكليني، بمبدأً مراتبية صارمة. ذلك أنه في واقع الأمر، بالنسبة إليه، العذرية الجسدية يمكنها أن تمثل بشكل جيد العذرية الروحية؛ العذراوات هنّ بالفعل في العالم تجلّ للعلاقات العذرية التي تنتج الثمار الروحية؛ ذلك أنّ عذرية الجسد لا يمكن أن توجد بالفعل [293] وأن تكون جديرة باسم العذرية إلا إذا كانت تسندها وتحركها عذرية القلب والفكر: «لا تستمدّ العذرية إجلالها من ذاتها وإنما من كونها منذورة لله. نحفظها في اللحم، لكن نحن نحفظها بواسطة دين وتфан روحانيّ بالتّمام، بحيث إنّ عذرية اللحم ذاتها هي عذرية روحية، منذورة ومحفوظة على ما هي عليه بالعفة والتقوى. مثلما أنّه لا أحد يستعمل جسده استعمالاً مدّساً إلا بعد أن يكون حمل الحبّ في روحه، كذلك لا أحد يحفظ طهارة جسده إلا بعد أن يكون وطنّ العفة في روحه⁽¹⁾». بهذا الشرط ستنتج العذرية الجسدية الولادات التي هي قادرة عليها والتي هي موعودة بها؛ في حدّ ذاتها ستنجب المسيح؛ على غرار سحبي هذا المسيح نفسه في قلوب الآخرين؛ وستنجب في الكنيسة ذرية جديدة للمسيح بدعوتها النفوس إلى الهداية.

بالمقابل، ما ينتجه الزواج ليس هو ثمار روحية. من القران الجسديّ بين الرّجل والمرأة لا يولد مسيحيون وإنما كائنات بشرية وحسب؛ لا يمكنهم أن يصبحوا أعضاء الكنيسة وأبناء الله إلا بالعملية الروحية للقران المقدّس: «اللاتي تنجبن في الحياة الزوجية حسب اللحم، لا تصبحن أمّهات للمسيح وإنما لأدم⁽²⁾». من الممكن القول إذّا، إنه من دور مريم التي هي في نفس الوقت عذراء وأمّ للمسيح، اتخذت النساء اللواتي رفضن الزواج وكرّسن أنفسهنّ لله مظهر العذرية الجسدية كما الروحية. لكن لا يجوز القول تناظرياً إنّ النساء اللاتي تزوّجن وأنجن أطفالاً إنما استعادوا الأمومة الجسدية والروحية لمريم: ذلك أنّ العذراء أنجبت المسيح بفعل الله؛ المرأة المتزوّجة تنجب بفعل الطبيعة بشراً ليسوا مسيحيين. ووحدها عذرية القلب هذه التي تربطها بالمسيح في الكنيسة وتجعلها تقدّم لله أبناءها هي التي تمكّنها من أن تكون

(1) م. ن، VIII، (8).

(2) م. ن، VI، (6).

روحياً أماً: «في هذا [294] الإنجاب المقدس تشارك الأُمّهات أيضاً، بحيث أن من أنجبهنّ غير مسيحيين بعدُ يصبحون ما يعرفن جيّداً أنهم من لم تستطعن إنجابهنّ جسدياً: غير أنهنّ لا تساهمن في ذلك إلا إذا أصبحن هنّ كذلك عذراوات المسيح وأُمّهاته، أي في الإيمان الذي يؤثر على الإحسان⁽¹⁾». لا وجود إذاً لتناظر بين العذرية والخصوبة اللحمية. أو كذلك، منقولة وبيّنة في اللحم، تنحلّ الرابطة التي بين العذرية والزّفاف الروحيّ، والزواج والإنجاب اللحميّ لا يمكن اعتبارهما إرثاً لأُمومة مريم، بينما عقّة اللواتي ينذرن في قلبهنّ وفي جسدهنّ التخلي عن الزواج، عفتهنّ في هذه الدنيا، مثل العذراء، مكرّسة لله. إذاً، ليس للنساء المتزوّجات أن يقلنّ للعذراوات: «أنتنّ عذراوات، نحن أُمّهات: لتعوضكنّ عذريتكنّ الكاملة عن عدم إنجابكنّ أطفالاً؛ ولتعوّض ميزة إنجاب الأطفال عذريتنا المفقودة⁽²⁾».

هكذا وسّع أغسطينوس وضاعف بشكل ما، موضوعات كانت سابقة عليه: موضوع العذرية بصفتها قرّاناً بالزوج وموضوع الكنيسة بصفتها خطيئة المسيح. لقد حاك مجموعة كاملة من العلاقات التي تجمع في صيغة روحانية بين عذريات روحانية هي أيضاً؛ لقد وصف الثمار التي لا حصر لها لهذه الزيجات التي وإن لم تكن زيجات جسدية، فإنها مع ذلك شيء آخر غير كونها مجرد رمز. لقد وضع الزواج والعذرية متلازمين في مستوى العلاقات التي تشكّل الوحدة الروحية للكنيسة. أيّاً كانت المنزلة السفلى التي يجب أن يحتلّها الزواج في الحياة الدنيا فإنه ثمة صورة للزواج الروحيّ التي لا يمكن فصلها عن العذرية. وهو ما يبيّن كون شكل الزواج ذاته ليس هو البتة ما يشكل خيراً أدنى، وإنما ما جعل منه خيراً أدنى هو ما أوصله في تاريخ سقوطنا إلى أن يكون هو ما هو في هذا العالم الدنيويّ.

من هنا السّؤال: ماذا عن علاقات الزواج بالسقوط؟ هل يمكن الإقرار بأنّه لم يكن ثمة قبل السقوط غير شكل وحدة روحية - قد تكرّره العذرية [295] على طريقتها في العالم لدنيويّ؟ ألا يجب الإقرار بأنّ الزواج مع الوحدة الجسدية التي يتضمّننها، كان موجوداً من قبل؟ وأنه هو الذي لم يقع إحداثه وإنما تمّ تغييره بالسقوط؟

- II -

مثل أوريجينوس، أغلب المؤلّين المسيحيين كانوا نفوا أنه كان ثمة علاقات

(1) م. ن، VII (7).

(2) نفسه.

جنسية في الجثة وأنَّ أولَّ زوجين كانا استطاعا أن ينجبا جسديا قبل السقوط نتيجة اتصال لحميّ. هكذا كان غريغوريوس النيصي يقرّ بأنَّ البشر كانوا تلقوا الحقَّ والإمكانية في التكاثر منذ خلقهم: غير أنَّ ذلك لم يكن نتيجة علاقة جنسية وإنما بفعل عملية لا نعرفها - مثلما لا نعرف العملية التي كانت جعلت السماء أهلة بالملائكة وكثرت فيها عددهم الذي لا حصر له. حيثُذ لماذا تمَّ تحديد الفرق بين الجنسين منذ الخلق وأعطى الأمر بالتكاثر للرجل والمرأة؟ كان غريغوريوس النيصي أجاب بأنَّ الله كان يعلم في علمه بالغيب أنَّ الإنسان سيسقط: مسبقاً كان الإنسان أعطى الوسيلة التي سيستطيع بها إدامة نوعه في ما وراء الموت الذي كان حُكم به عليه⁽¹⁾. في هذا الضرب من التأويل، نلاحظ أنَّ الفعل الجنسي يشكّل جزءاً من السقوط ومن نتائجه. إنه ينتمي إلى كتلة تتضمّن الخطيئة الأولى، الموت والإنجاب. إنه يتوقّف على العصيان البدئيّ بما أنَّ هذا العصيان هو الذي حدّد تحقّقه (في وجود أولَّ زوجين) وحتى إمكانه (في علم الله)؛ إنه مرتبط بالإنجاب الذي هو غايته وعلّة وجوده؛ إنه مرتبط بالموت بما أنه أحد أشكال هذا البوار الذي يحرم النَّاس من خلودهم وبما أنه مخصّص لتعويض مفاعيل هذا الحرمان من الخلود. أخيراً هو غير مفصول عن الشهوة، عن الهوى: في الواقع، الرغبة هي التي سبّبت السقوط - الرغبة بعاقبة، شهوة المتعة وليس الشهية [296] الجنسية⁽²⁾؛ الميل للمتعة الأرضية بدلا من تأمل الله هو الذي يُدخل البوار والموت؛ شهوة الاستمرار هي التي تدفع البشر للإنجاب. إذا، الفعل الجنسيّ يمثّل جزءاً، إمّا بصفته نتيجة أو بصفته وسيلة، من مجموعة متكوّنة من أربعة عناصر - الرغبة، السقوط، الموت، الإنجاب - تستدرجه أو تدعوه.

في هذا التأويل الذي كان تقليدياً في عصره، يسيقوم أغسطينوس بتحويل وفصل. إن لم يكن سيرتقي بالرباط الجنسيّ فعلى الأقلّ بإمكانه المشروع، من العالم المتهاافت حتى الوجود الفردوسيّ مثلما كان خرج من يديّ الخالق. لكنّ ذلك لم يكن ليُقبَل إلا بشرط أن تكون هذه العلاقة الجنسية قد تحرّرت من كلّ ما يمكن أن يشكّل فيها علامات الوجود المتهاافت. إعادة التأهيل الما بعد - تاريخية هذه للعلاقة الزوجية مع كلّ ما تستتبعه من انفصالات، لم يُتمّها أغسطينوس إلا على مراحل.

(1) غريغوريوس النيصي، في خلق الإنسان، XVII.

(2) لا يفترض غريغوريوس النيصي كون الخطيئة الأولى كان خطأ جنسياً: كان الأمر يتعلّق باستسلام للمتعة بعامة وحسب. راجع ميشيل أويينو، ملاحظة على مقدّمة في العذرية المقدّسة، ص 420.

في سفر التكوين ضد أتباع ماني الذي ألفه بعد تعميده بوقت قصير ما يزال أغسطينوس قريبا من أطروحات غريغوريوس النيصي أو فم الذهب. في هذا الكتاب، وُصف الإنسان الفردوسي بجسده الذي من طين بأنه محبوبٌ بخصائص سماوية تجعله غير قابل للبوار، تُخلّصه من كلّ حاجة جسدية، تجنّبه كلّ حركات النفس المضطربة وتجعله منيعاً على الغُلمة⁽¹⁾. يتعرّض أغسطينوس إذاً لنفس المشكل الذي تعرّض له أسلافه: أيّ معنى يجب أن نعطي في هذا الوجود الذي لا خطأ ولا موت ولا شهوة فيه، لهذه التأكيدات الواردة في سفر التكوين: أنّ الله خلق الرّجل والمرأة (1، 27)، أنه قال لهما أثمروا وتكاثروا (1، 28) وأنّ الخالق أراد أن يعطي في المرأة عوناً للرّجل (2، 18)؟ كيف يمكن تجنّب إرجاع مبحث العون هذا إلى مبحث ولادة الذّرية التي ستأتى من اختلاف الجنسين؟ و[297] كيف لا نخصّص حينئذ مكاناً للإنجاب الجنسي في وجود الخلود الذي لا بوار فيه الذي كان هو وجود الجنّة؟

يؤكد أغسطينوس مثل أسلافه مصادر التأويل الروحي. لكن صورياً، موقفه ملتبس؛ أو، لتحدّث بشكل أدقّ، هو يحتمل تأويلين، بما أنه يقول إنّ نصوص سفر التكوين هذه يمكن أن تُفهم كذلك «روحياً»، وهو ما يسمح بالتالي، على الأقلّ تلويحاً، بتأويلها «لحمياً». لكن في الواقع، أغسطينوس لا يحلّل إلّا الدّلالة الروحية. الـ«عون» الذي يجب أن تحمله المرأة للرّجل، يؤوِّله على أنه علاقة سطوة وخضوع. إذاً، العلاقة التي تقوم على التفريق بين الرّجل والمرأة لا تمرّ بالجنس ذاته. إنها قران عفيف. أمّا النّمّ والتكاثر فيؤوِّله أغسطينوس على أنه يجب أن يكون نموّ وتكاثر الثّمار الروحية: يقول النصّ الأوّل من في سفر التكوين ضدّ أتباع ماني⁽²⁾ إنها «مسرّات عقلية وخالدة»، أو «أعمال خيرة للشّاء الإلهي»⁽³⁾ مثلما يقول النصّ الثاني.

النقطة الأعرس في مثل هذا التأويل هي بالطبع المعنى الدّقيق الذي يجب إعطاؤه لمبحث العون الذي يتلقّاه الرّجل من المرأة. لماذا لم يكن تأمّل الله كافياً لآدم حتى ينتج ثمار المسرة التي لا حصر لها؟ يقترح أغسطينوس في التعاليم المسيحية الأساسية تأويلاً بواسطة علاقات التمجيد والمحاكاة. إذا كان لله أن يستمدّ مجدّاً من الإنسان، فبطبيعة الحال ليس من حيث إنّ هذا الأخير شُكّل من طين وإنما من

(1) القديس أغسطينوس، في سفر التكوين ضدّ أتباع ماني، II، 7 (8) و، I، 19 (30).

(2) [م. ن، I، 19 (30)].

(3) [م. ن، II، 11 (15)].

حيث إنه يشبه الله؛ ومن حيث إنه لا يشبهه وحسب لأنه كان شُكِّل على صورته وإنما لأنه يحاكي إرادياً بعقله حكمته. بنفس الطريقة، الرَّجل بدوره تمجِّده المرأة إذا كانت المرأة تتبعه، تحاكيه وتكرِّر مثال الحكمة الذي يقدِّمه لها. ويمجِّد الله أكثر فأكثر بقدر ما تصبح صورته بدورها [298] نموذجاً⁽¹⁾. كما في سفر التكوين ضدَّ أتباع ماني، لا يستبعد أغسطينوس بشكل مطلق التأويل اللّحمي والمادي الذي كان يُقرّ العلاقات الجنسية قبل السقوط. إنه لا يفترضه مباشرة؛ لكن بعرضه التأويل الروحاني، هو يحرص على بيان أنّ ما يستبعده هذا التأويل هو فكرة كون المرأة أمكنها أن تكون قبل السقوط عوناً للرَّجل بخصوص «العلمة اللّحمية»: كيف كان سيمكنها أن تكون كذلك بهذا المعنى إذا لم يكن جسداً كليهما باثريْن بعد؟ نلاحظ جيّداً أنه في هذا التأويل، يظلّ المكان شاغراً لعلاقات جنسية دون غُلمة، ولتكاثر لن يكون له أن يعوّض مائية الأجساد. لكنّ هذه الإمكانية يتجاهلها أغسطينوس تماماً: إنه لا يعود إليها إطلاقاً. وإنه بالانطلاق من النصوص اللاحقة يظهر استردادياً وكأنّ صمت النصوص يرسم هنا ضمناً تأويلات أخرى ممكنة.

بداية الزواج الصّالح لها هذه الخصوصية وهي كونها توفّر حركة بين هذه التأويلات دون إرادة الاختيار بينها صراحة. غير أننا سنرى أنّ مضمون الكتاب نفسه وتحليل نعمة الزواج تتضمّنان بالفعل أفضلية إحدى الفرضيات، لكنّ أغسطينوس يريد اعتبارها محتملة جميعها على صعيد التأويل دون حاجة إلى مزيد إمعان النّظر فيها: لا وجود لفحص معمّق لكلّ واحدة منها، لا وجود لرأي نهائيّ بخصوص هذه أو تلك من الفرضيات. يظهر المقطع إذاً على أنه الإشارة إلى التأويلات المختلفة و«العديدة» التي خُصّ بها النموّ والتكاثر اللذين أمر بهما أوّل زوجين قبل السقوط. تأويل بالإنجاب الجسديّ لكنّه ليس الجنسيّ، تقترب هذه الفرضية من تلك التي أثارها غريغوريوس النّيصي - لكنّ هذا الأخير كان عاد إلى [299] التكاثر الغامض للأرواح الملائكية. يتخذ أغسطينوس ثلاثة نماذج لإنجاب غير جنسيّ، وتتعلّق ثلاثتها جميعها بالأجساد - وبالأجساد في العالم الدنيوي: خَلَقَ الله لأوّل رجل ولأوّل امرأة؛ تكوين جسد المسيح في رحم العذراء؛ وفي الأخير، المثال الذي يجب

(1) القديس أغسطينوس، التعاليم المسيحية الأساسية، XVIII، 29: «ثمّ ليعينه خَلَقَ المرأة [...]». كان يقصد إلى أن يجعل الرَّجل من المرأة عربون مجد عندما سيتقدّمها باتجاه الله وسيقدّم نفسه لتحاكبه بواسطة القداسة والورع، مثلما سيكون هو ذاته عربون مجد لله عندما يحاكي حكمته»، ترجمة غوستاف كومبارز.

أن يتوجّه إلى الملحدين أنفسهم، هو مثال توالد النَّحل. ضروب الإنجاب الثلاثة هذه كانت تَمّت أو ما زالت تَمّ بتكوّن أحاديّ، وبفعل نعمة ربّانية (هدية). باتّباع الدّرس المستخلّص من هذه الأمثلة، يمكن أن نفترض مع البعض، أنه كان بمقدور الله أن يجعل أوّل زوجين ينجبان جسدياً دون علاقة جنسية.

التأويل الثاني معروف جدّاً: إنه التأويل الذي يفهم هذا التكاثر بمعنى «رمزيّ ومجازيّ»؛ التكاثر الذي كان مقترحاً - مفروضاً وموعوداً في نفس الوقت - كان يمثّل في الواقع تطوّر الرّوح وجزالة الفضيلة. في هذه الحالة ما كان ثمة لتكون ولادة قبل السّقوط؛ هذا الأخير كان تطلّب الموت، الذّريّة كان يمكن أن تكون أعطيت للإنسان حتّى يتمكّن رغم كلّ شيء من الاستمرار. هذا هو التأويل الذي كنّا قد عثرنا عليه عند غريغوريوس النّيصي.

الفرضية الثالثة التي يذكرها القديس أغسطينوس على أنها مدعومة من طرف البعض هي دون شكّ أقلّ شيوعاً. قد يكون الخلق أعطى الإنسان جسداً حيوانياً وليس روحياً؛ بهذه الصّفة قد يكون عرضة للموت؛ لكن لو لم يكن الخطأ قد حدث، لو كان الإنسان ظلّ دائماً مطيعاً فإنّ هذه المائيّة ما كانت لتصبح موتاً أبدياً؛ لكان البشر التحقوا مباشرة بوجهتهم الروحانية؛ وعلى الجملة لكانوا مرّوا دون واسطة من الفردوس الأرضيّ حيث كانوا يمتلكون العالم إلى الفردوس السّماوي حيث تأمّل الله وجهها لوجه. النّاس بما هم مائتون ناجون من الموت، حيوانات عقل وبراءة، قد كان يمكنهم إذاً أن ينجبوا تماماً، وأن ينجبوا على طريقة الحيوان أي بواسطة العلاقة الجنسية - جنسياً كذلك -، وذلك وفق الكتاب المقدّس، حتّى تمتلئ الأرض بخلف لم يكن لتكون غايته أن يحلّ محلّ السّلف بل ليكون محاذياً له. في هذا التأويل، تصبح العلاقة الجنسية بالمعنى الجسدي والحيواني الأدقّ، [300] ممكنة تماماً إذاً في الجنّة: لا هي نتيجة السّقوط ولا هي علّته؛ إنها مدوّنة في الطّبيعة البشريّة بالفعل الخالق ذاته. إنها متحرّرة من الخطيئة ومن الغلّة. فهل هي متحرّرة كذلك من الموت؟ يمكن أن نعتقد ذلك نتيجة فحص متسرّع بما أنّ تزايد الكائنات البشريّة سيكون دون أن يتدخّل الموت، وصولاً إلى تزاخم في تعمير ملائم للأرض. إنجاب دون موت، تكاثّر لن يوقفه أيّ فقدان. لكن يجب أن نلاحظ أنّ القديس أغسطينوس لا يعلن قبل عرض الإمكانيات التأويلية الثلاثة، عن قضية لا يبدو أنها واحدة من الآراء التي يمكن دعمها والتي وقع دعمها فعليّاً، وإنما عن مبدأ عامّ: بالخطيئة لبس الناس وضعية الموت، ولا يكون ثمة إمكان لعلاقة جنسية (لفعل جنسيّ) إلّا بين أجساد

مائة. لكنّ هذا المبدأ العامّ هو الذي نعثر عليه في التأويلات الثلاثة شريطة تكييف خاصّ بالنسبة إلى التأويل الثالث: في الواقع، هنا يكون الفعل الجنسي مرتبطاً بإمكان الموت، بالمائية التي تشكّل جزءاً من الطبيعة البشرية مثلما تمّ خلقها؛ إذاً هو سابق بإمكانه للخطأ الذي يُدخل الشرط الفعليّ للموت وحسب بالنسبة إلى الجنس البشريّ. في مثل هذا التأويل، قبل ظهور الخطأ والبوار والموت، قبل الروابط التي تشدّ إحداها للآخرى، كانت المائية والعلاقة الجنسية حاضرتين أصلياً وتزامنيتين، منخرطتين كلتيهما في حيوانية الخليقة.

هذا التأويل الثالث هو الذي تمّت استعادته وتطويره في نهاية المطاف في التفسير الحرفيّ لسفر التكوين (الذي بدأ تحريره بعد الزواج الصالح بوقت قصير، لكن سيقع إتمامه بعد ذلك بوقت طويل)، ثمّ في الكتاب الرابع عشر من مدينة الله، وفي النصوص المضادة للبيلاجيين التي كانت معاصرة له تقريباً. الفصل الثالث من الكتاب التاسع من التفسير الحرفيّ لسفر التكوين يبدأ بمقطع، أو بالأحرى بجملته الكتاب المقدّس (سفر التكوين، 2، 18)، التي يقول فيها الله متحدثاً عن الإنسان: «سأصنع له مُعيناً نظيره». مرّة أخرى طبيعة هذا المُعين هي التي تمثل مشكل الوجود الممكن للعلاقات الجنسية في الجنّة. في الكتاب الثالث، [301] في فصله الواحد والعشرين من نفس النصّ، كان القدّيس أغسطينوس بدأ بـ «أثمروا وتكاثروا». «مع أنّ» هذا الأمر مثلما كان بينه، «يبدو» أنه لا يمكن أن يتحقّق إلّا بالفعل الجنسيّ، فإنه بالإمكان أن ننصوّر «صيغة أخرى» للتكاثر: صيغة لن تنطوي على الغُلمة والبوار وستكون نتيجة شعور بالتقوى. ما يغفله هذا المقطع هو مسألة معرفة ما إذا كانت هذه «الصيغة الأخرى» تستبعد الفعل الجنسيّ (وبالتالي تستبعد واحدة من هذه العمليات الغامضة التي أمكن لله ويمكنه أن يلجأ إليها دائماً) أو أنّ الأمر يتعلّق بفعل جنسيّ ستكون له هذه الخاصية المفاجئة للذين لا يعرفون إلّا الإنسان المتهافت، وهي أن لا يكون مصحوباً بالغُلمة وإنّما بحركة أخرى للنفس مغايرة تماماً⁽¹⁾. هذا التردّد الممكن دون شكّ قد رُفِع في الكتاب التاسع من التفسير الحرفيّ لسفر التكوين.

ماذا يمكن أن تكون طبيعة هذا العون التي كان خصّ بها الله المرأة؟ تعود نفس

(1) راجع حول هذا المقطع تعليق بول أغاسّ وأماي سولينياك ضمن الأعمال الكاملة للقدّيس أغسطينوس، الجزء 49، التفسير الحرفيّ لسفر التكوين (VIII - XII)، باريس، دوكلي دي برووار، المكتبة الأغسطينية، 1972، صص [516 - 530]، الهامش 42.

الإجابة لخمس مرّات أثناء هذا [الكتاب⁽¹⁾]: «من أجل إنجاب الأطفال» (III، 5)، «من أجل الإنجاب» (V، 9)، «من أجل النّسل» (VII، 12)، «من أجل الحمل بالأطفال» (VIII، 13)، «من أجل الخلف» (XI، 19). ذلك معناه أنّ أغسطينوس يتخلّى هنا تمامًا عن فكرة كون هذا العوّن كان عوّناً ذا طابع روحانيّ وكان غرضه المساهمة في مباحج التأمل أو الصلاة⁽²⁾. لكن بما أنه لا شيء في المقطع المعنيّ من سفر التكوين يتيح مباشرة هذا التأكيد، فإنّ أغسطينوس يقيمه على الاستدلال. أو بالأحرى على استدلالين. أحدهما يعمل عن طريق الاطّراح⁽³⁾. لأيّ شيء كان يمكن أن تصلح المرأة في الجنّة؟ لفلح الأرض؟ بالتأكيد لا، لأنّ العمل لم يكن ضروريّاً ساعتها، وعلى آية حال، رجل آخر كان يمكن أن يكون أنجع. أمّن أجل أن لا يكون الرّجل وحيداً، أن يكون بإمكانه العيش والحديث مع شخص ما (التعايش والتحدث)؟ ولا ذلك أيضاً، إذ نعرف جيّداً أنّ أفضل [302] رفيق للرّجل هو كذلك رجل، وأنه لهدوء هذه الرّفقة كان لا بدّ من بعض اللامساواة، فقد كان يكفي أن يكون ثمة بين هذين الرّجلين ميثاق قائم على أسبقية المخلوق الأوّل. ليس من أجل الرّفقة وليس من أجل العمل: عوّن المرأة لم يكن يتعلّق إذاً بغير الأطفال. يتعلّق الاستدلال الآخر ببيان إيجابيات النّسل بالنسبة إلى أوّل البشر وبتعمير كامل الأرض⁽⁴⁾. يجب أن نلاحظ أنّ أغسطينوس لا يستعمل مباشرة نصّ «أثمروا وتكاثروا» لجعل من الإنجاب الفردوسيّ مجرد تطبيق لهذه الوصية. هو يريد أن يبيّن أنه قبل السقوط، بغضّ النظر عن الموت وباستقلال عن الانشغال بتعويض الذين يموتون فإنّ توالد الجنس البشريّ كان مطلوباً. فعليّاً، البشرية بتكاثرها تريد من جمال الأرض. وكيف لم يكن تكاثر البشر الصّالحين ليكون قبل السقوط زينة كبرى إذا فكّرنا بأربعة أشياء: أن تضيف الأنواع الحيوانية ذاتها لجمال العالم السفليّ، أنّ البشر حتى وإن كانوا فاسدين فإنهم يبذون الحيوانات، أنّ بشرية فيها الكثير من المذنبين يحافظون على سلمهم اقتداء ببعض الأشخاص الأسوياء، هي في ذاتها شيء جميل، وأنه في النهاية، الناس الذين سيكون أنجبهم الوالدان الأوّلان كانوا سيكونون خالدين وصالحين

(1) * [المخطوط: «فصل»].

(2) وهو ما لا يعني أنّ المرأة لا يسعها القيام بدور روحانيّ في الزّواج. يتعلّق الأمر هنا بقدرها الأصليّ.

(3) القدّيس أغسطينوس، التفسير الحرفيّ لسفر التكوين، IX، 5، 9.

(4) م. ن، IX، 9، 14 و15.

بغض النظر عن خطأ هؤلاء؟ التوالد إذاً هو خير في حد ذاته (وليس مقارنة بالموت).
وأية وسيلة أفضل لتكوين هذه الرفقة في العالم، من ولادة أجيال متعاقبة «انطلاقاً من
إنسان واحد»؟

بهذا التكاثر انطلاقاً من جذع وحيد يمكن للإنسانية أن تغطي سطح الأرض بقدر
ما أراد الله، والحفاظ على الوحدة التي أراد خالقها أن يسميها بها. الكتاب الرابع
عشر من مدينة الله المخصّص لعواقب الخطيئة الأصلية وللعلمة يُفتح تحديداً بهذا
الغرض. كثرة -وحدة الجنس البشري، البشرية بما هي رفقة تجمعها المشابهة وصلة
القربى في علاقات سلم تظهر على أنها، [303] قبل كل خطأ وكل سقوط وكل موت،
الغاية التي كان الله يتابعها منذ الخلق: «لا يريد الله توحيد البشر في مجتمع واحد
بواسطة المشابهة في الطبيعة وحسب، لكن بتجميعهم بفضل عرى القرابة داخل
وحدة متناغمة في روابط السلم، قد أنشأ البشرية انطلاقاً من إنسان واحد. هذه البشرية
في كل واحد من أعضائها لم يكن لها لتموت⁽⁵⁾».

خلاصة القول، بما أن المعطيات الثلاثة الكتابية الأساسية هي بخصوص هذا
الموضوع خلق جنسين مخلفين، الأمر بالإثمار والتكاثر، وفي النهاية إلحاق المرأة
بصفتها عوناً للإنسان، فإنه يبدو أن المؤولين السابقين كانوا وجّهوا الأساسي من
جهدهم نحو المعطيتين الأولين؛ لم يكن غرضهم تجنّب حضور الفعل الجنسي
وحسب وإنما تجنّب إمكانية ذاتها قبل السقوط؛ لأجل ذلك كان توجب أن يُرجّحوا
«إلى وقت لاحق» استعمال التمييز بين الجنسين، تمييزاً يجب أن تظلّ مفاعيله ومعناه
افتراضيين حتى حدوث الخطيئة؛ كان توجب أن يمنحوا التكاثر دلالة روحانية،
وبالتالي لم يكن للعنصر الثالث إلا أن يظل غامضاً: عون المرأة كان ظلّ موضوعاً
دون مضمون مضبوط. بالمقابل، بالنسبة إلى أغسطينوس، هذا العنصر هو بمثابة نقطة
ارتكاز للتحليل. بمحاولته الضغط قدر الإمكان على الدلالة التي يجب إعطاؤها لهذا
العون، بمحاولته تحديد ما قد يمكن أن تكونه علاقة الرجل - المرأة بغض النظر عن
كل خطيئة وقبل السقوط، ببحثه عما كان يمكن أن يكونه شكل وهدف اجتماعهما،
توصّل أغسطينوس، باطّراحات متعاقبة، إلى إعطاء دلالة «مادية»، «جسدية»، «لحمية»
للأمر الذي أُعطي للزوجين الأولين بالتكاثر، وإلى إعطاء قيمة يمكن تفعيلها مباشرة
للتمييز الأصلي بين الجنسين. من كون هذا المُعين الذي أُعطي للرجل كان هو هذا

(5) القديس أغسطينوس، مدينة الله، XIV، 1.

«الآخر» الذي هو المرأة -نعني ليس فقط كائنا يشبهه، ليس فقط شخصا ما يكون أدنى منه، وإنما هو شخص ما تتخذ مشابهته- دونيته شكل الفرق في الجنس، يستتج أغسطينوس أنّ هذه الأخيرة كانت وظيفتها هي إعانة الرجل على تأسيس وتطوير رفقة على كل الأرض [304]: كثرة أفراد مرتبطين في ما بينهم بهوية طبيعة وبقراءة أصلية. حسب أغسطينوس، كثرة الولادات المتعاقبة لم تدخل تاريخ العالم من أجل تعويض حدود الموت، وإنما بالأفضلية الأصلية لـ«رفقة» بصفتها زينة العالم وجماله. إنه بموجب علاقة الرجل بالرجال ألحقت به المرأة بصفتها عوناً له. من يزرع مع الجنس البشري عرق أصحابه المتعددين هو في حاجة إلى خصوبة أرض⁽¹⁾. «زواج» أول زوجين كان يتضمّن بالنسبة إلى أغسطينوس شيئاً آخر غير العلاقة الروحية؛ كان يفترض على الأقل إمكانية قران جسديّ كان يرسمه التمييز الأصلي بين الجنسين وكان يعدّ بالإنجاب الجسديّ للذرية. علاقة جنسية وإنجاب لم يعودا يتيميان بشكل موحد وضروريّ لاقتصاد السقوط. لهما موقعهما مع ثنائيّ أول كائنين بشريّين أرادهما الله، في نظام خلق لم يشوّهه السقوط بعد.

لن يتزحزح أغسطينوس مطلقاً بعد ذلك عن هذه الأطروحة. نجدها معروضة بإطناب في الكتاب الرابع عشر من مدينة الله. خلق الله البشر الأول، «ذكرا وأنثى»؛ دون «جنسهما في اللحم»؛ وذلك «من أجل إنجاب أطفال وبذلك يثمرون، يتكاثرون ويملاؤن الأرض»؛ لقد خلقهم إذا «مثلما نرى اليوم ونتعرّف بين البشر على تنوع الجنسين»⁽²⁾. نجد هذه الأطروحة معروضة أيضاً في الكتابات المضادة للبلاجيين، أبداً دون أن تكون السياقات السجالية المختلفة أو ضرورة الإجابة على [305] الاعتراضات، قد غيرتها البتة في عمقها: «وتنوع الجنسين يتعلّق بأعضاء من ينجبون، واتحادهما يتعلّق بإنجاب الأطفال، والخصوبة ذاتها تتعلّق بمباركة الزواج»⁽³⁾.

لكن إذا كان لاتحاد الجنسين موطن قدم في الجنة عند أول زوجين، فإلى أية منظومة قواعد يجب أن نخضعه في عالم اليوم؟

(1) [«لأيّ سبب آخر حبا الله الرجل بمُعِين من جنس أنثويّ شبيه به إن لم يكن من أجل أنّ طبيعة المرأة بصفتها أرضاً خصبة، تعينه في بذل الجنس البشريّ»، ترجمة بول أغاس وأماي سولينياك]، القديس أغسطينوس، التفسير الحرفي لسفر التكوين، IX، 9، 15.

(2) القديس أغسطينوس، مدينة الله، XIV، 22. على الاعتراض القائل إنّ الكتاب المقدّس لم يشر إلى اتحاد جنسيّ قبل السقوط، يجيب أغسطينوس أنّ السقوط حدث باكراً بعد الخلق؛ أو أنّ الله لم يكن أعطى بعد الإذن لأول زوجين بالاتحاد.

(3) القديس أغسطينوس، الزواج والعلمة، II، 5 (14).

- III -

سواء كان كتاب الزواج الصالح أول نسقنة مسيحية كبرى للحياة الزوجية ولعلاقاتها الداخلية أو لم يكن، فإنه ظل في كل الأحوال المرجع الأساسي للاهوت الأخلاقي للزواج بالنسبة إلى المسيحية الوسيطة والحديثة⁽¹⁾. النظرية المضاعفة لنعم الزواج وغاياته سيقع إرجاعها إلى سلطته. نعم الزواج التي تؤمن قيمته، إلى جانب الإحصان لكن في ما دونه: الذرية، الإيمان الذي يجمع القريئين، السر المقدس الذي يسمهما بشكل لا يحصى. غايات الزواج التي تقنن «استعمال» الزواج وتمكن من تحديد العلاقات الجنسية المحرمة والمباحة: الإنجاب ودواء الغلظة.

هذا الصرح النظري معروف جدًا. قد يكون من الخاطئ تماما القول بطبيعة الحال إن هذه العناصر الأساسية لا توجد عند القديس أغسطينوس -إننا نعرث عليها في العديد من مقاطع كتاباته⁽²⁾. من الغلط كذلك زعم أنها لا تتطابق ونص الزواج الصالح. خاتمة الرسالة التي تلخص جملة هذه العناصر واضحة جدًا بهذا الخصوص: «الزواج هو إذاً نعمة عند كل الشعوب وفي كامل البشرية لأنه بؤرة تكون الأطفال وميثاق وفاء عفيف. لكن في شعب الله يضيف إلى هذه الميزات قدسية السر المقدس [...]». نعم [306] الزواج تلخص إذاً في ثلاث كلمات: الأطفال، ميثاق الوفاء، السر المقدس⁽³⁾. وفي مقطع آخر، يذكر أغسطينوس بوضوح الغايتين اللتين سيقع الاستشهاد بهما بشكل منتظم: «من أجل إنجاب الأطفال» و«من أجل المواجهة المتبادلة للغلظة»⁽⁴⁾. يجب أن نعترف بأن هذه الصياغة العامة لا تعرض بشكل جيد لا حركة النصوص ولا إعادة الصياغات المهمة التي أدخلها أغسطينوس على تصور الزواج، على التحليل الذي يمكن أن نجريه بخصوصه وأخيراً على منظومة القواعد التي يجب أن تحكم سلوك الأزواج.

لقد رأينا أن أغسطينوس يمنح الزواج ضماناً مضاعفاً: ضماناً الأصل، بما أنه يشكل جزءاً من الخلق؛ ضماناً الكنيسة بما أنه يشكل جزءاً من الأشكال الروحانية

(1) هامش فارغ.

(2) كما في الزواج والغلظة، I، 1 (1) و I، 21 (23). في ضد جوليانوس، V، 46، فض، ولدينا العرض «الكلاسيكي» لل«غايتين» ولل«نعم الثلاث».

(3) القديس أغسطينوس، الزواج الصالح، XXIV، (32).

(4) م. ن، VI، (6).

التي تكونها. هو إذا نعمة - هو شيء خير⁽¹⁾. نعمة في حد ذاته، ممّا يعني أنه ليس كذلك بالمقارنة وحسب (أي أنه أفضل من شرّ الزنا)، ومع ذلك ليس الزواج نعمة بذاته. يميّز أغسطينوس برجوعه إلى فرق فلسفي تقليديّ، بين ما هو مرغوب فيه لذاته وما هو مرغوب فيه لأجل شيء آخر غير ذاته، أي من أجل واحدة من تلك الغايات التي ليست في حاجة لتكون تابعة لغيرها. إنه يضع القائمة التالية: غاية لذاتها: الحكمة (التعقل)؛ خير تابع لهذه الغاية: معرفة (عقيدة) لا نرغب فيها لذاتها وإنما من أجل بلوغ الحكمة. غاية لذاتها: الصحة (الحالة الجيدة)؛ خيرات تابعة لها: الشرب والأكل والنوم. أمّا بخصوص الزواج الذي مثله مثل المعرفة والغذاء والنوم، وهو ليس لذاته غاية ذاته، لأيّ خير يتبع؟ للصدّاقة التي مثلها مثل الصحة والحكمة مرغوب فيها لذاتها⁽²⁾.

كتاب الزواج الصّالح كلّ موضوع تحت شعار هذا المصطلح الذي يظهر منذ الأسطر الأولى للنص: الصّداقة غاية تمارس على الإنسان قوّة هائلة نتيجة طبيعتها ذاتها: الفرد هو بالفعل «عنصر»، [307] «جزء» من الجنس البشريّ، وهو في ذاته كائن اجتماعي⁽³⁾ من حيث هو إنسان. تربطه الصّداقة بهذه المجموعة التي يشكّل هو بالطبيعة جزءاً منها، والزواج مرغوب فيه من حيث أنّه يمكن من تشكيل وتكثير وإقامة روابط الصّداقة هذه بشكل متين.

لا شيء جديد جدّاً في هذا المبحث. إنه معتاد تماماً في الفلسفة القديمة. وهو حاضر كذلك عند الكثيرين من الكتاب المسيحيين: لقد عثرنا على نسخة منه في مواعظ فم الذهب. ومع ذلك، فإنّ أغسطينوس انطلاقاً من هذا التصرّو للرفقة وللصّداقة ينشئ نظريته في الزواج وفي العلاقات الزوجية ويدخل فيها عدداً معيّناً من العناصر الحاسمة أساسيّاً بخصوص ثلاث نقاط: حول دور الزواج في الاقتصاد العامّ للخلاص؛ حول طبيعة الرباط الزوجي؛ حول مبدأ تنظيم العلاقات الجنسية بين الأزواج.

1. في نصوص معاصرة تماماً لكتاب الزواج الصّالح، عندما كان فم الذهب يرى

(1) م. ن، III، (3).

(2) «الزّواج أو حتى الفعل الجنسيّ يتبعان الصّداقة»، م. ن، IX (9). حول «أو حتى الفعل الجنسيّ»، راجع أدناه، صص 308 - 309 [من الأصل الفرنسيّ].

(3) «الإنسان جزء من الجنس البشريّ وهو بالفعل اجتماعي بالطبيعة»، م. ن، I، (1).

في الزواج طريقة لإقامة علاقة رفيقة بين النَّاس، فإنما كان يشير بذلك إلى منفعة يمكن أن نقول عنها إنها منفعة عرضية. كان للزواج دوره بين السَّقوط والخلاص: بعد السَّقوط من أجل ترميم ما يُتلفه الموت أو مواساة البشر؛ قبل الخلاص الذي يجعل حدوثة الوشيك اليوم تكاثر البشر أمرًا لا جدوى منه منذ الآن. كانت قيمة الزواج تنتمي بالنسبة إليه إلى زمن هو زمن القانون والموت. زمن فات أوانه.

الزواج الصَّالح يُمفصل بكيفية أخرى لحظات التاريخ البشري وضرورة الرِّفقة. باختصار: إنه يخلِّص هذه الرِّفقة من وظيفتها العرضية ومن منزلتها المؤقتة. إنه يجعل منها ثابتًا وليس لحظة؛ لكنَّ هذا الثابت تحمل له دراما العلاقات بين الله والإنسان تعديلات أساسية.

لقد رأينا ذلك: إذا كان الكائن البشري قد خُلِق «ذكرًا وأنثى»، فذلك من أجل رفقة كانت ضرورتها مدوَّنة في طبيعة الأفراد ذاتها، الأفراد المقدَّر لهم الانتماء [308] إلى الجنس البشري. الـ«رفقة» لم تنتظر عقاب الموت حتى تصبح ضرورية وحتى تجعل من الزواج نعمة. لكن هل ما تزال مدوَّنة في حاضرننا؟ هل أمامها ساعة التجسيد ما يكفي من الوقت لتأمر بالزَّواج؟ ألم يكن دورها الطبيعي قد زال بعد؟ كتاب الزواج الصَّالح يشير فعلا بوضوح إلى اللحظة التي لن يكون فيها تكاثر الجنس البشري مطلوبًا: «العلم سيزول» [...]. كذلك إنجاب هؤلاء المائتين الذي هو غاية الزَّواج لن يكون له وجود، بينما الإحصان الذي هو منذ هذا العالم الدنيوي شكل استباقيٍّ للحياة الملائكية، سيظلُّ إلى الأبد⁽¹⁾. صياغةٌ مثل هذه هي صياغة قريبة جدًا حتى في ألفاظها من صياغات فم الذهب وغيغوريوس النيصي أو باسيليوس الأنكيري. لكن يجب أن نميَّز في موضوع «زمن الإحصان» بين فكرتين مختلفتين. تلك التي ذُكرت في النص السابق: يتعلَّق الأمر فعلا بنهاية الأزمنة، حيث العلاقات الجسدية لن يكون لها بالفعل موضع منذ اللحظة التي لن تسمح فيها المدينة السماوية إلا بعلاقات روحية. والفكرة الأخرى المذكورة في عديد المرات في مقاطع أخرى⁽²⁾: يتعلَّق الأمر إذًا بالوضعية الزَّاهنة للجنس البشري. يخصَّها أغسطينوس بواقع وبمهمة. الوضع الراهن هو بالفعل إعمار غزير جدًا: لقد تمَّ تأمينه وما يزال بعدد كبير من الأشخاص الذين لم يكونوا يمارسون الإحصان سواء كانوا متزوجين أو لم يكونوا؛ وهكذا هم

(1) م. ن، III (8).

(2) هكذا في XXIV (32)، م. ن: «في عصرنا، من الأفضل بكلِّ المقاييس، ومن الأقدس أن لا نبحث عن ذرية لحماية [...] وأن نخضع روحياً للزَّواج الأوحد الذي هو المسيح».

يقدمون «مورد تعاقبات» كبير. المهمة هي تلك التي تتمثل في عقد صداقات مقدسة انطلاقاً من عدد من الناس وهكذا في تكوين تدريجي عبر الأمم لـ «قراية روحية واسعة» ولـ «رفقة مقدسة ونقية». إذاً، لا يتوجب التفكير في الحاضر رهناء وإنما على المدى الطويل؛ ليس على أنه نهاية وشيكة وإنما على أنه توازن يجب تحويله بتؤدة. لا يعلن كتاب الزواج الصالح الدخول في عصر للعذرية حيث الزواج الذي كان ضرورياً حدّ تلك اللحظة يجب التخلّي عنه؛ إنه يبيّن بالأحرى، مع [309] الاحتفاظ طبعاً بأفق نهاية الأزمنة، وجود حقبة هي حقبتنا التي سيكون فيها تكاثر الجنس البشري بفضل العلاقات الجسدية، بمثابة المادة الضرورية لتكاثر صلات القراية الروحية. يمكن إذاً للعذرية والزواجية أن تجتمعا وفق المبدأ القائل إنّ الكلّ الذي تتكوّن فيه أجمل بكثير من أجمل واحدة منهما.

هكذا يعدّل أغسطينوس بشكل عميق التقسيم الذي كان معترفاً به قبله بشكل عامّ إلى حدّ ما: لحظة العذرية الفردوسية في البراءة التي تسبق السقوط؛ ثمّ زمن الزواج والخصوبة في ظلّ قانون الموت؛ ومن بعد ذلك الرجوع إلى العذرية عند قدوم الخلاص وأزوف الساعة. التقسيم الذي يرتسم في الزواج الصالح هو تقسيم مختلف تماماً: إنه لا يجعل العذرية والزواج يتناوبان دورياً؛ إنه يعيّن بالأحرى مختلف كميّات تكوين الرفقة التي هي في كلّ الأحوال «غاية» الجنس البشري. كان ثمة في الجنة أولاً إمكانية رفقة جسدية وروحية في نفس الوقت، ثمّ أتى الزمن الذي نشر فيه البشر جنسهم، بعضهم «تغلّب عليهم الهوى» (غلبتهم الشهوة)، والآخرين -أبناء الكنيسة- «يقودهم الورع»: هؤلاء لو كان سُمح لهم لكانوا ظلّوا مُحصّنين؛ لكن إن كانوا تزوّجوا و«إن كان مطلبهم من زواجهم هو إنجاب الأطفال فإنما كان ذلك من أجل المسيح ليميّزوا عرقه وفق اللحم عن كلّ الأمم»⁽¹⁾. اليوم القسمُ الآخر: لم تعد بين التوالد الآثم والإنجاب المقدّس وإنما بين الذين نذروا أنفسهم للعلاقات الروحية وبين الذين لم يسعهم الوصول إلى الإحصان، يواصلون تعمير الأرض. هؤلاء وأولئك يهيّئون المدينة المستقبلية: الأول بمضاعفة العلاقات الروحية؛ والآخرين بخضوعهم لقانون الزواج الأوحّد الذي يرسم رمزياً الوحدة المقبلة للمجتمع السماوي⁽²⁾. وأخيراً الزمن الرابع هو زمن هذه المدينة ذاتها. هناك لن يكون التكاثر تكاثر توالد الكائنات البشرية الناتجة عن [310] ارتباطاتهم؛ والوحدة لن

(1) م. ن، XVII (9) وXIX (22).

(2) م. ن، XVIII (21).

تكون وحدة الأزواج المجبورين على ألا يمارسوا إلا زيجة واحدة. كثرة الأنفس لن تجتمع ولن يكون لها إلا قلب واحد وروح واحد في واحدة الله. كل العلاقات التي هي مذكاة علاقات روحية ستتجه إليه هو وحده؛ وهكذا بعد الـ«تطواف» في هذا العالم الديني، الرققة التي كان الجنس البشري منذوراً لها ستجد تحققها النهائي في وحدة المدينة السماوية. إذا لم يعد أغسطينوس يلحق قيمة الزواج بهذا الخير المطلق للعذرية الذي يسم الحالة البدئية للبشرية والنقطة النهائية للزمن؛ إنه يلحقها بال غاية الكلية والثابتة للرفقة. وإذا لم يكن للزواج نفس الشكل ولا نفس الدور ولا نفس الالتزامات دائماً، إذا لم يكن تعارض مع العذرية بنفس الشكل دائماً، فلا أن الجنس البشري قبل السقوط وبعده، قبل مجيء المخلص وبعده لم يتوجه بنفس الشكل باتجاه المدينة المستقبلية.

2. الأفضلية الممنوحة للرفقة تسمح بإعطاء تمييز للزواج مركّز على مصطلح الرابطة. الزواج هو قبل كل شيء شراكة، وبما هو كذلك فهو عنصر أساسي للمجتمع. لكن هل يجب أن نفهم أن هذه الرابطة تستمد قيمتها من الفعل الطبيعي للإنجاب الذي تسمح به في أشكال مشروعة، أو من بنية قانونية تلزم الزوجين أحدهما إزاء الآخر؟ الرابطة الزوجية هل هي شرط قرابة أو مفعول «عقد»؟ دراسة الزواج الصالح أشد تعقيداً من مجرد الاختيار بين هذين الحدين.

لا يجب التقليل من دور الإنجاب والذرية في الإشكالية الأغسطينية للزواج. سنرى لاحقاً أهميته. وإنه لأمر واقع، إذا لم يكن ثمّة ذرية، وبالتالي لم يكن ثمّة تعاقب في الأجيال، فإن الجنس البشري لن يكون في مقدوره الترابط بعناصره المتزامنة والمتعاقبة على هيئة تانس مترابط⁽¹⁾. بالنظر في الجنس البشري برّمته وفي مقصده فإن حتمية الزواج لا يمكن التفكير بها دون ذرية. لكن العلاقة الزوجية منظوراً إليها في ذاتها وبصفتها إقامة علاقة بين شخصين [311] لا يمكن أن نعتبرها متوقفة على الذرية وعلى الإنجاب. يمثل الزواج في حد ذاته الحلقة الأولى للمجتمع، وهذه الرابطة ليست أقل قوة من رابطة الولادة مثلما بين ذلك الخالق «باستخراج المرأة من الرّجل»، و«حتى بتعيين قوة وحدتهما بالصلع الذي استأصله من أحدهما ليكون الآخر»⁽²⁾. الزواج في حد ذاته نعمة حتى قبل كل إنجاب، من حيث إنه يقيم بين الزوج والزوجة علاقة خاصيتها الثلاثية هي أن تكون «طبيعية»، أن تجمع بين جنسين

(1) م. ن، I (1).

(2) م. ن.

مختلفين⁽¹⁾ وأن تشكّل بصفتها عنصراً قاعدياً للمجتمع آصرة صداقة وقربة⁽²⁾. ينتج عن ذلك إذاً أنه إذا كان الإنجاب يجعل هذه الرابطة تستمرّ - وأنه من الخير أن يكون الأمر كذلك وفق شروط معيّنة - فإنه ليس شرط الزواج، وغيابُه لن يُبطله. وعن ذلك يقدّم أغسطينوس شهادتين. يوجد الزواج عند الأشخاص المسيّنين حتى وإن كان من المحال عليهم أن ينجبوا أو إذا كان أبناؤهم قد ماتوا؛ في كلّ الأحوال تظلّ الرابطة قائمة بغضّ النظر عن الذريّة⁽³⁾. وبالمثل لا يمكن فكّ الزواج الذي عُقد من أجل إنجاب الأطفال لكنه ظلّ عقيماً بالرغم من الزوجين⁽⁴⁾.

هذه العلاقة يمنحها كتاب الزواج الصالح بانتظام اسم ميثاق أو وفاء، اللّذين لا شكّ في دلّتهما القانونية⁽⁵⁾. لو أمعنا النظر في الأشياء لوجدنا أنّ أغسطينوس يفصّل تحليله في سجلّين. إنه يعود بالفعل إلى موضوع رابطة قد تتلقّى ضمانته مؤسّسيّة إمّا من قواعد الحقّ وإمّا من القانون الإلهي؛ تارة يُذكر الحقّ المدنيّ بصفته معبراً عن شكل الرابطة الزوجية: هكذا يُظهر القانون الرّومانيّ الخاصية الحصرية لهذه الرابطة بما أنه يمنع الزوج من الزواج بأخرى طالما كانت الأولى على قيد الحياة⁽⁶⁾؛ وتارة [312] تؤكّد القوانين الدّينية مبادئ عادلة تجهلها قواعد المجتمع: هكذا هي تمنع - على خلاف القوانين المدنية - الزوج الذي زنت زوجته من الزواج ثانية⁽⁷⁾. لكنّ أغسطينوس يستعمل الميثاق كذلك في سجلّ آخر هو سجلّ العلاقات بين الأنفس وبين الأجساد: تعالّق الأنفس الذي يكوّن بين الأزواج - وبغضّ النظر عن الاتّقاد الجسديّ، وغالبا حتى بشدّة معاكسة له - نظام محبّة؛ لكن كذلك رابطة جسدية، بالمعنى الذي يخصّص فيه كلّ من القرينين جسده للآخر. في المقطع الشهير من الرّسالة الأولى إلى أهل كورنثوس - «جسد المرأة ليس تحت تصرّفها بل تحت تصرّف زوجها وكذلك جسد الزوج» (7، 4) -، نلاحظ بشكل عامّ تأكيد حقّ كلّ من الزوجين في أن تكون له علاقات جسدية مع الآخر؛ لكنّ أغسطينوس، على الأقلّ

(1) «قران طبيعيّ بين جنسين مختلفين»، م. ن، III (3).

(2) «رابطة قرابة وصداقة»، م. ن، I (1). لنلاحظ أنّ هذه الآصرة تحدّدها هنا علاقة الطّاعة والتحكّم.

(3) م. ن، III (3).

(4) م. ن، VII (7) و XV (17).

(5) راجع حول هذا الموضوع [هامش غير مكتمل].

(6) الزواج الصّالح، VII (7).

(7) م. ن.

في واحد من الشّاهدين اللّذين يقتبسهما، يمنحه دلالة سلبية نوعاً ما: إنه قد يعبر عن
تحريم انتهاك الميثاق الزّواجي، مثلما يحدث ذلك «عند الاستجابة للهوى الخاصّ
أو لهوى الغير، حيث تكون للزوج علاقات مع امرأة أخرى أو للمرأة مع رجل
آخر»⁽¹⁾. [عدم الخيانة بدلاً من التملك: مثل هذه الرّوابط هي من قبيل الوفاء.

هذا النظام ليس غريباً عن الحقّ بطبيعة الحال، وغالباً ما يتضافر وإياه⁽²⁾، لكن مع
ذلك لا يمكن اختزاله فيه - مثلما يثبت ذلك للتّوّ مثال الوفاء الذي قدّمه أغسطينوس:
في قضيّة ما، سواء تعلّق الأمر بقبضة من الثّبن أو بكومة من الذهب، فذلك غير مهمّ،
إذ الإيمان الذي يضمن النزاهة هو ذاته بكامل الدّقة وله نفس القيمة. يجب أن نفهم أنّ
الوفاء يدعم الميثاق، أنه يتبدّى في الدّقة التي نلتزم بها فيه، لكنه ليس من نفس طبيعة
الميثاق. ومن زاوية الأخطاء التي يمكن أن نرتكبها بحقه، ليس لها نفس نتائج الميثاق
مثلما تؤمّنهما [313] القوانين. يبيّن أغسطينوس بوضوح انطلاقا من ثلاثة أمثلة، أنّ
الوفاء بالنسبة إليه لا يتطابق مع الميثاق - على الأقلّ إذا فهمنا هذا الأخير في معنى
محض قضائيّ. هذه الأمثلة الثلاثة إطارها هو الرّنا الذي هو في نفس الوقت مقولة
من مقولات الحقّ ومساس بالوفاء. قد يبدو لأوّل وهلة أنّ إدانة الرّنا تُبرز التطابق بين
الرابطة القضائية والتّقيّد بالوفاء. لكنّ كلّ واحد من الأمثلة التي يذكرها أغسطينوس
يبيّن التّباعّد بينهما.

- لنفترض امرأة هجرت زوجها من أجل عشيق: إنه انفصام الوفاء. لكن هل ثمة
مذكّك بالنسبة إليها وإلى أخلاقيتها فزق تظلّ تبعاً له وفيه أو غير وفيه لعشيقها؟ من
زاوية الميثاق القانونيّ لا وجود لأيّ فزق بما أنّ الفرق الوحيد الذي وُجد - الذي
كان يربطها بزوجها - قد انفرط. ومع ذلك يمكننا القول إنّها وإن كانت وضيفة، فإنها
تكون أقلّ وضاعة إذا ظلّت متعلّقة بمن تواطأ معها ممّا لو أنها غيّرت من جديد. لكنّها
تكون أكثر عفة لو أنّ الذي تترك عشيقها من أجله يكون هو زوجها الذي تعود إليه.
الوفاء مثلما نرى، يكيّف الخطأ وفق درجات لا يعرفها انتهاك الميثاق.

- لتتخيّل الآن رجلاً وامرأة يعيشان معاً؛ لا يبغثان عن أن يكون لهما أبناء - دون
أن يجرما لمنع ولادة طفل؛ لقد التزما بالوفاء وتمسّكا به فعلاً على الأقلّ حتى موت

(1) [م. ن، IV (4)].

(2) لتلاحظ بخصوص مبدأ عدم الخيانة هذا عبارة أغسطينوس: «[يسند الرّسول لهذا الوفاء
خاصيّة عدالة حتى أنه يسمّيها اقتداراً]، التّشديد من عند ميشيل فوكو، ترجمة غوستاف
كومباز، [م. ن، IV (4)].

أحدهما. هذه الوحدة التي لا يدعمها أيّ سند قانونيّ - والتي هي بالتالي تسرّ - يمكن أن نسمّيها «زواجا» طالما أنه وقع فيها احترام الوفاء. إذا وحده الوفاء يمكن أن تكون له من زاوية الأخلاقية نفس النتائج كما لو كان ثمة ميثاق معترف به قانوناً.

- ليكن ثمة أخيراً رجل وامرأة غير متزوّجين. بينهما علاقة عابرة. الرجل من جانبه لا ينتظر غير فرصة للعثور على امرأة غنية ومحترمة. لكن المرأة، من ناحيتها، فتتوي البقاء وفيه لخليلها؛ وبمجرد التخلّي عنها تحافظ على إحصانها. لا يمكن القول إنها لم تذنّب بما أنها أقامت علاقات خارج الزّواج. لكن هل يمكن أن نسمّيها زانية؟ وإذا لم تفعل شيئاً طيلة ارتباطها حتى لا يكون لها أبناء، [314] ألا تبدّ «الكثير من السيّدات» اللاتي لسن زانيات لكنهنّ لا يستعملن الزّواج إلّا من أجل إرضاء غُلْمتهنّ؟

تبيّن هذه الأمثلة⁽¹⁾ بوضوح عدم تطابق الوفاء مع ما قد يكون محض رابطة قانونية. حتى هناك حيث يبدو أنّ له نفس الشكل ونفس المفاعيل - بخصوص الزّنا-، فإنه يُدخل عناصر لا يمكن اختزالها في مجرد إلزام قانونيّ. إنها عناصر إيجابية: ارتباطات النّفس، الالتزامات إزاء عين الذات، الاحترام الذي ندين به للآخر؛ لكن تكييفات للخطأ تمكّن من تدريج السلوكات في ما بينها، سلوكات قد يماثل بينها شكل القانون.

هذا الإيمان لا يجعل منه أغسطينوس سمة خاصّة بالزواج المسيحيّ. يمكنه أن يشكّل نعمة زواج في «كلّ الشعوب» و«عند كلّ النّاس»⁽²⁾. بالمقابل، ما لا ينتمي إلّا لوحدة المسيحيين هو أن يكون «سرّاً مقدّساً». المعنى الذي يتّخذ هذا اللفظ في الزواج الصّالح لعلّه من العسير تحديده، من حيث إنّ الأمر لا يتعلّق طبعاً بـ«الرّباط المقدّس للزّواج» مثلما سنفهم ذلك لاحقاً في المسيحية الوسيطة وحيث سيقربه أغسطينوس مع ذلك من «سرّ السّيامة» مثلما يُعهد به إلى رجل دين. لكنّ الطريقة التي تمّ بها التقارب كما الشاهد الذي يقتبسه أغسطينوس من الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، يسمح باستخلاص ما يجعل من الزواج المسيحيّ «عهداً».

يقول النّصّ المقدّس إنّ «على المرأة أن لا تنفصل عن زوجها قطّ، وإذا انفصلت عنه، عليها أن تظل دون زواج مرّة ثانية أو أن تتصالح معه» (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، 7، 10 - 11). بالنسبة إلى أغسطينوس، هذا المقطع يوضّح الرّباط المقدّس

(1) نجد هذه الأمثلة في الفصلين الرابع والخامس.

(2) الزواج الصّالح، XXIV (32).

-وليس الوفاء- الذي يعود إليه القديس بولس بحديثه عن السَّطوة التي يمارسها كل من الزوجين على جسد الآخر. ذلك أنَّ الوفاء يفترض المعاملة بالمثل (من هنا لفظة ميثاق التي نطبقها عليه، شرط أن نمُنحه قيمة أخرى غير القيمة القانونية)؛ عندما يقطع أحد الزوجين هذه الرابطة، [315] كيف لمجرد واجب الوفاء أن يتمكّن من الاستمرار في فرض ذاته؟ بينما إذا انفصلت المرأة عن زوجها -أغسطينوس لا يقصد طبعاً في المرأة الزانية وإنما في التي هجرت زوجها بعد ارتكابه هو للزنا، أو في تلك التي كان سيطلقها هو- فإنَّ الرِّباط المقدَّس يسلبها حقّها في الزواج ثانية. بالرابطة الحصرية التي يقيمها الزواج مع شخص، وشخص فقط، يُلزم كذلك كل واحد من القرينين، حتى وإن كان أحدهما قطعه بمحض إرادته. يتعلّق الأمر نوعاً ما بِسمة شخصية. هو ذا معنى التقريب الذي تمّ بين الزَّواج والسيّامة. هذه الأخيرة لم يذكرها أغسطينوس إلّا في وجه واحد من وجوهها: بمجرّد سيّامته، من حصل على سرّ السيّامة يمكن أن لا يكون تحصّل على قطيع، أو يمكن كذلك أن يكون أقيل من مهمّته، ومع ذلك يظل موسوماً وبطبعه السرّ المقدَّس إلى الأبد⁽¹⁾. لكنّ هذا الوسم من أين قد يكون تأتي؟ الأكّد أنّه لم يتأتّ من رابطة قانونية ليس بمقدورها أن تفرض على الفرد إرغاماً يستمرّ بمجرّد أن تكون هي قد انفصلت. الأكّد كذلك أنّه لم يتأتّ من وفاء يفترض معاملة بالمثل بين الإرادات. لكنّه متأتّ من بصمة أو من ختم فرضه الله وهو ختم يربط الفرد بحالة زواجه، طالما أنّ الله ذاته لم يتوفّ القرين. «في مدينة إلهنا حيث تكتسي الزيجات طابعاً مقدّساً منذ القرآن الأوّل بين المخلوقين البشريين، لا يمكن للزواج بمجرّد إتمامه شرعياً، أن ينفصم بأيّ شكل آخر غير موت أحد الزوجين⁽²⁾».

إجمالاً، تختلف رابطة الزَّواج مثلما وصفها أغسطينوس في الزَّواج الصّالح عن رابطة قانونية بكيفيتين: بال«وفاء» وبال«رِّباط المقدَّس». يمكن أن نسمّي كليهما «نعم» زواج من حيث إنهما لا يقتصران على تأمين ما يمكن أن يبحث عنه كلّ واحد من الزوجين لنفسه، وإنما من حيث إنهما يُدخلان الزوجين في «رفقة». رفقة تكون فيها نفسيهما ويكون فيها جسدهما مترابطين [316] أحدهما بالآخر برِّباط الوفاء. رفقة جعلهما الله يشاركان فيها فردياً ونهائياً بما فرضه عليهما من زواج لا تُمحي بصمته.

3. يجب أن نعود الآن على مسألة الذرية هذه التي يبدو أنّها أصبحت ثانوية جدّاً

(1) م. ن، XXIV (32)، راجع كذلك VII (6): «عقد الزَّواج مقدَّس جدّاً إلى درجة أنّ الانفصال لا يمكن أن يفصمه»، ترجمة غوستاف كومباز.

(2) م. ن، XV (17).

طالما أنَّ ماهية الزَّواج المسيحيّ تتحدّد برابطة الوفاء وبميسم الرِّباط المقدّس. يقول أغسطينوس صراحة ولعدّة مرّات إنّ الدّرية هي إحدى «نعم» الزّواج الثّلاث -إنّها أحد العناصر التي وإن تركت الزّواج في ما دون الإحصان فإنّها تُمكن من التعرّف على أنّه جيّد، إن لم يكن بذاته فعلى الأقلّ في ذاته.

غير أنّ صياغة الزّواج الصّالح كما النصوص اللاحقة عليه تمنح هذه النّعمة الثّالثة منزلة خاصّة. من ناحية، يقول أغسطينوس بالفعل -ويبيّن بتحليلاته- إنّها أقلّ قيمة من الأخريات. «في زواجنا قداسة السرّ المقدّس أكثر قيمة من خصوبة الرّحم⁽¹⁾». إنّها أقلّ تدخّلاً في تكوين الزّواج من النّعمتين الأخريّتين. بما أنّ غياب الدّرية أو اختفاءها لا يحلّ آصرة الزّواج، وعكسيّاً ليست نية إنجاب الأطفال هي التي تحوّل علاقة ما إلى زواج⁽²⁾. لكن من ناحية أخرى، تتكاثر التأكيدات القائلة إنّ الإنجاب هو الهدف، بل هو الهدف الوحيد للزّواج. في كلّ الأمم للزّواج نفس الهدف: إنجاب الأطفال⁽³⁾؛ التوالد هو ما من أجله تأسّست الزيجات⁽⁴⁾.

لا ريب أنّ تفسير ذلك يجب البحث عنه في العلاقة بين مفهوميّ «نعمة» الزّواج و«غايته». لو تذكّرنا النظرية العامة للنّعم فإنّنا نفهم بيسر كيف أنّ الدّرية يمكن اعتبارها بمثابة نعمة الزّواج إلى جانب الرِّباط المقدّس [317] والوفاء. لتذكّر أنّ الزّواج هو غاية مرغوب فيها، لكن بصفته وسيلة من أجل غاية أخرى لها قيمتها في ذاتها: هي الصداقة أو الرابطة التي تصل البشر بعضهم ببعضهم الآخر من حيث هم أجزاء لنفس الجنس البشريّ. الدّرية هي طريقة للربط بين الأفراد وبالتالي لإحداث الرّفقة أو تطوُّرها. لكن يجب أن نوّكد فوراً أنّها لا تقيم هذه الرّابطة في الزّواج مثلما يقيمها الرِّباط المقدّس أو الوفاء. فهذان هما سمتان خاصّتان بالرّابطة الزّواجية؛ إنّهما يتّبعان إليها جوهريّاً. الدّرية لا يمكنها أن تكون إلّا نتيجة للزّواج، واحدة من نتائجه. والرّابطة الزّواجية، التي تشكّل بحدّ ذاتها عنصراً من الرّفقة، تجد في الدّرية وسيلة لتطوُّر في ما يتخطّاها هي ذاتها العلاقات الضرورية لهذه الرّفقة. الدّرية «هدف» على الزّواج أن يقصد إليه من أجل غاية يصل إليها فضلاً عن ذلك في كيانها

(1) م. ن، XVIII (21).

(2) م. ن، XXIV (32). لقد رأينا بالمقابل أنّ علاقة تنضمّن التزاماً ووفاء، دون قصد الإنجاب، يمكن تسميتها سرّاً.

(3) م. ن، XVIII (22).

(4) نفسه.

بالذات من حيث هي رابطة لا تمحى بين الأفراد. لكن يجب أن نضيف أنه من دون هذا الإنجاب لن تكون رابطة الزواج كافية بذاتها حتى تتمكن رفقة من التطور على صعيد الجنس البشري: الزوجان الأولان قد يكونان بقيا وحيدين في العالم. يمكن القول إذاً إن الذرية هي في حد ذاتها نعمة من نعم الزواج بما أنها تربط بين الأفراد، إنها ليست شرطاً ضرورياً للزواج بما أنه يمكن أن يوجد من دونها؛ إنها هدف الزواج بما أنها وسيلة للزواج حتى يصل إلى غايته التي هي الرفقة؛ بل إنها هدفه «الوحيد» في مقابل الرباط المقدس والوفاء (اللذين يمثلان جزءاً جوهرياً من الرابطة الزوجية) وبموجب خاصيتها الضرورية لوحدة الأفراد داخل الجنس البشري.

لكن دور الإنجاب في الزواج ما يزال معقداً نتيجة كونه لا يمكن أن ينفصل عن مقام العلاقات الجنسية. بطبيعة الحال ليس لأن هذه العلاقات ضرورية للذرية وحسب، وإنما لأن تحديد الذرية بصفاتها هدفها هو بمثابة مبدأ ناظم للعلاقات الجنسية: «استمرار الرفقة يتم عن طريق الأبناء الذين هم الثمرة الطاهرة الوحيدة، ليس لقران (ارتباط) الزوج والزوجة وإنما لعلاقتها اللحمية [318] (الغلمة)»⁽¹⁾. بالنسبة إلى أغسطينوس، ضرورة الذرية هي التي تجعل بالفعل «ارتباط» فردين في الزواج يتضاعف بفعل جنسي بين الرجل والمرأة. لكن سيكون من الخطأ اختزال تحليل أغسطينوس في مجرد إخضاع العلاقة الجنسية لإمكان إنجاب الأطفال وضرورته. بعيداً عن أن نجد عنده كتلة موحدة شكلها الزواج والعلاقة الجنسية والإنجاب (وهو الحال الذي كان مع بعض أخلاقيي العصر الهلنستي والروماني، أو عند إكليمندس الإسكندري)، يمكن أن نلاحظ عدداً معيناً من الانفصالات والانزياحات.

يجب أن نبرز أولاً الكيفية التي يقلب بها الزواج الصالح مسألة دنس العلاقات الجنسية⁽²⁾. أوامر سفر اللاويين غالباً ما سمحت للكتاب اللاتينيين ببيان أن كل علاقة جسدية تحمل في ذاتها شيئاً ما من الشر ومن الخطيئة، بما أنها كانت تتطلب طقوس تطهير حتى عند الأزواج المتزوجين بشكل مشروع. يجيب أغسطينوس على ذلك بحجتين: إحداهما ذات مدى عام: ما هو مدّس ليس خطيئة في حد ذاته: طمّث النساء نجس وكذلك الجثث؛ أين الخطيئة في ذلك؟ الحجة الأخرى خاصة بالعلاقة الجنسية: البذرة مدّسة ولا ريب. لكنّها مدّسة مثلها مثل كل الأشياء التي ما تزال فجّة، منقوصة، مختلطة بعناصر يجب أن تزول [حتى] يظهر الشكل النهائي والكامل.

(1) [الزواج الصالح، I (1)].

(2) م. ن، XX (23).

بحيث إن أوامر سفر اللاويين مفهومة على هذا النحو لا تتعلق إلا بما يجب أن تتخلص منه البذرة قبل أن تبلغ غايتها؛ أخيراً لهذه الأوامر قيمة رمزية: إنها تبين للإنسان أنه عليه أن «يتطهر من هذه الحياة البشعة بارتدائه شكل العقيدة والعلم»⁽¹⁾. وهكذا، مع تبريره للممارسات الطقوسية، يتجنب أغسطينوس أن يقوم الفعل الجنسي ذاته تقويماً سليماً. إنه ينظر إليه من منظور المنزلة الطبيعية التي تمنحها إياه جدواه لتطوير [319] الجنس البشري: «ما يكونه الغذاء للفرد تكون الرابطة (العُلْمَة) لعافية الجنس البشري»⁽²⁾.

أن لا يكون الفعل الجنسي شيئاً في حد ذاته فذلك لا يعني أنه مقبول في كل أشكاله وفي كل الحالات. يستعمل أغسطينوس أشكالاً كثيرة من التحديدات. بعضها كان ينتمي من قبل للأخلاق القديمة. البقية تخص العقيدة المسيحية. التحديدات الأولى هي التي تأمر بشكل عام بالـ«عفة» وباستبعاد كل شكل من أشكال الـ«إفراط». لكن كيف يقع تحديد العفة؟ بالبقاء في «الاستعمال الطبيعي»⁽³⁾. وهذا الاستعمال الطبيعي بالنسبة إلى أغسطينوس كما بالنسبة إلى التراث القديم، هو الفعل الجنسي إذا كان له الشكل الذي يسمح احتمالاً بالإنجاب. لكن بخصوص هذا الاستعمال الطبيعي يمكن اقتراح خطأين لا يفصل بينهما أغسطينوس بكيفية واضحة جداً مع أنه يعين بينهما فرقاً أخلاقياً كبيراً. ثمة من ناحية مجرد الـ«إفراط» الكمي؛ إنه ذاك الذي نهملك فيه بالذهاب إلى «ما أبعد من النشر»: حركات تم القيام بها ومتع تم الحصول عليها، وهي ليست تلك التي يتطلبها الفعل الجنسي «الطبيعي» وحسب بل التي تصاحبه أو تهيئه. ثمة من ناحية أخرى الأفعال المضادة للطبيعة التي يحددها استعمال جزء من جسد المرأة ليس مخصصاً لذلك⁽⁴⁾. أولى هذه الأخطاء ليست مهمة جداً. على العكس من ذلك الثانية منها خطيرة جداً. بغض النظر عن هذه المراتبية، أغسطينوس يدينها في صيغة قد نتمكن من العثور عليها عند فلاسفة العصور القديمة: «طهارة الزواج هي العفة في الإنجاب»⁽⁵⁾.

لكنه يستعمل كذلك مبادئ تنظيم أخرى للفعل الجنسي. هي ذاتها تلك التي

(1) نفسه.

(2) م. ن، XVI (18).

(3) دور العفة هو أن «تلتطف» المتعة واللذة، «في استعمال المصادر الطبيعية»، م. ن، XVI (18).

(4) م. ن، XI (12).

(5) م. ن.

كان يعود إليها في نفس العصر فم الذَّهب. إنَّها تفتح إمكان التشريع بين الأزواج للأفعال الجنسية التي لا غاية إنجابية لها: شريطة أن لا يكون قصد كل واحد من القرينين غير تجنب الآخر خطايا أكبر - تلك التي [320] قد يرتكبها إمَّا خارج إطار الزَّواج وإمَّا ضدَّ قوانين الطبيعة. لم يعد الأمر يتعلَّق هنا بالغاية «الطبيعية» للزواج وإنما بنتيجة الرباط الشخصي الذي يقيمه وبنظام الإلزامات التي يجب التعهُّد بها. ما يؤسِّس للواجب الزَّواجي هو أن نأخذ بعين الاعتبار غُلْمة الآخر والعون الذي يجب تقديمه له من أجل خلاصه. ممَّا له دلالة أنَّ نصَّ القديس بولس المتعلَّق بجسد المرأة الذي هو تحت تصرّف الزَّوج وبجسد الزَّوج الذي هو تحت تصرّف المرأة، لم يعلِّق عليه أغسطينوس بصفته التعبير عن حقِّ الامتلاك الذي يكون الفعل الجنسيّ نتيجته المباشرة⁽¹⁾. إذا كان لأيٍّ منهما أن يطلب جسد الآخر، وإذا لم يكن بمقدور هذا الآخر أن يمنعه عنه، فما ذلك لأنَّ السيّد المطلق عليه، وإنما لأنَّ الأمر يتعلق بالنسبة إليه بالإفلات من خطر السقوط في الخطيئة: «عليهما كذلك من أجل تجنُّب العلاقات المحرَّمة أن يلتزما بضرب من العبودية المتبادلة التي تكون المرتكز المتبادل لضعفهما⁽²⁾». إجمالاً، كل واحد منهما تتوجَّب عليه هذه الخدمة وهذه العبودية، ليس بمقتضى سيطرته على جسد القرين وإنما بمقتضى ضعفه إزاء جسده هو.

يستخلص أغسطينوس من هذا المبدأ بعض النتائج العامة المعروفة جدًّا من قبل: لا أحد بإمكانه التزام الإحصان الدائم دون موافقة الآخر. إنه يقيم المراتبية التي ستكون لها أهمية قصوى لاحقاً وستثير الكثير من الصعوبات: العلاقة الزوجية القائمة من أجل الإنجاب خالية تماماً من الخطيئة؛ تلك التي تمت «من أجل إشباع الغُلْمة» تشكِّل خطيئة طفيفة؛ أمَّا الأفعال الجنسية التي تتم خارج العلاقات الزوجية أو ضدَّها (فاحشة أو زنا)، أو كذلك الأفعال الجنسية المناقضة للطبيعة في الزَّواج، هي خطايا قاتلة. لكنَّ أغسطينوس يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير في تقنين العلاقات بين الأزواج. ذلك أنَّ الفكرة ذاتها التي هي فكرة خطيئة طفيفة مرتبطة بالعلاقة الجنسية عندما تكون مخصَّصة فقط لإشباع الغُلْمة، ليست فكرة واضحة. أليس الواجب الزَّواجي مرصوداً ليعمل حتى باستقلال عن [321] الإنجاب ليمنَّ غُلْمة الآخر ممَّا يشبعها دون السقوط في الأخطاء التي قد تكون جسيمة؟ يجب إذاً أن ندخل تميِّزاً بين من يطلب

(1) حول شاهد آخر من نفس هذا النص وتأويله بصفته قاعدة وفاء، راجع أعلاه، ص [316] من الأصل الفرنسي.

(2) الزَّواج الصَّالح، VI (6).

أن نلتزم إزاءه بالواجب الزوجي وبين من يلتزم بذلك الواجب. هذا الأخير من حيث إنه يقبل بذلك على الأقل حتى يجنب قرينه السقوط في خطإ فادح، لا يرتكب هو ذاته أي خطإ حتى وإن كان طفيفا، بما أنه لا يقوم إلا بتطبيق قاعدة مستمدة من حالة الزواج⁽¹⁾. لكن ما الحال مع من يطلب الالتزام بواجب الزواج؟ موقف أغسطينوس يبدو أقل وضوحا. من ناحية هو يتحدث عن خطيئة طفيفة⁽²⁾ عند من هم «تحت نير العُلْمة»، يبدو إذا عند من يطلبون الواجب من أجل شيء آخر غير الإنجاب. لكن من ناحية أخرى هو يشير إلى التسامح الذي يمنحه الرسول للذين يُظهرون إلحاحا مشطا في المطالبة بالواجب⁽³⁾. بالتالي قد يكونون هم الذين قد يقتربون خطيئة طفيفة. هل يجب أن نفهم من ذلك إذا أن الذين يطالبون بالواجب مع نية تجنب خطر خطيئة قاتلة قد لا يرتكبون الخطيئة أبدا، لكن حينها قد يكونون أبرياء مثلهم مثل من يلتزمون بالواجب؟ - وهو ما يبدو عسيرا في حد ذاته لكنه يشكل الحل الوحيد المتطابق مع فكرة الخطيئة الطفيفة المقتربة من قبل من يلحفون في المطالبة به. أما بخصوص الزوجين اللذين يطالب أحدهما الآخر بالواجب الزوجي انطلاقا من قبول مشترك، فإن نص أغسطينوس الذي يخصهما يدق تأويله. إنه يتبع مباشرة القضية التي تبرئ القرين الذي يلتزم بالواجب من كل خطيئة من أجل تجنب القرين الآخر الخطيئة: «غير أنه إذا كان الزوجان تحت نير مثل هذه العُلْمة، فإنهما يقومان بفعل لا علاقة له بالزواج. لكن بالمقابل، إذا كان لهما في قرانهما انجذاب أكبر لما هو شريف لِمَمَّا هو خسيس، أي لهما انجذاب أكبر لما هو من صميم الزواج لِمَمَّا هو ليس زواجا فإنهما يحوزان ضمانا الرسول للتكفير عن تقصيرهما⁽⁴⁾». يبدو أنه من الممكن أن نفهم أن العلاقة الزوجية إذا تمت [322] من الجانبين بسبب غُلْمة كل منهما فإنها تخرج عن القواعد الصارمة للزواج ويمكن بالتالي أن تصبح شيئا خطيرا. غير أنها يمكن أن تبقى ضمن حدود التسامح مع الخطأ الطفيف بشرط الالتزام بما هو مستقيم (أي بالحركات التي تحددها إرادة الإنجاب مع أن هذه الإرادة لا تكون حاضرة) أو بشكل عام بما هو «من الزواج»: أي الولادة الممكنة لذرية وإتمام الواجب.

الواقع أن الزواج الصالح يرسم البدئات الأولى لفقه العلاقات الجنسية بين

(1) م. ن، X (11).

(2) م. ن، XI (12).

(3) نفسه.

(4) م. ن، X (11).

الأزواج، فقهاً سيتخذ أهمية قصوى خاصّة في النصف الثاني من القرون الوسطى وحتى القرن الثامن عشر. وهكذا سيتشكّل تقنين معقّد جدّاً للجنسانية الزوجية. سيتطلّب تطوّره مجموعة كاملة من الشروط الاجتماعية والثقافية. سيتوجّب أيضاً أن يقع تحوير بعض القضايا التي يتضمّننها كذلك الزواج الصّالح أو على الأقلّ بلورتها كليّاً. هذه القضايا تخصّ الكيفية التي يحوّل بها الزواج كيفيّة العلاقات الجنسية والمتعة التي تحدثها. سلسلتان من المقاطع بشكل خاصّ لهما معزاهما. بعض هذه المقاطع يخصّ اعتدال الليبدو. نجد في مستهلّ رسالة الزواج الصّالح أنّ «الرّابطة الزوجية تحوّل شرّ العُلمة إلى خير». وهذا التّغيير يفسّره الدور الذي قد يلعبه الاعتدال الدّاخليّ بنية الإنجاب هناك حيث المتعة هي الأشدّ: «الرّابطة الزوجية [...] تُخمد المتعة في اتّقاداتها، تضع ضرباً من الحياء في احتداماتها وتُلطفها بالأبوة. لست أدري أيّ اتّزان يختلط فعلاً بجيشان المتعة في اللحظة التي يجتمع فيها الرجل والمرأة، عندما يفكران في أنهما سيصبحان أباً وأماً⁽¹⁾». لاحقاً، يؤكّد أغسطينوس على هذه الفكرة القائلة إنّ الاستعمال الجيّد للزّواجيّة يمثّل كابحاً للعُلمة؛ إنه يذهب حدّ القول إنّ المتعة المعتدلة في الزواج يمكن أن لا تكون «ليبدو» أصلاً. ثمة عُلماتٍ مثلها مثل الغذاء فيما يقول: «استعمال [323] هذه وذاك لا يكون دون متعة لحمية (delectatio carnalis)، متعة إذا اتّزنت وأرجعت بالاعتدال إلى إشباعها الطّبيعيّ لا يمكن النظر إليها بصفتها عُلمة (ليبدو)⁽²⁾».

سيعود أغسطينوس في الاستدراكات⁽³⁾ على هذا المقطع مؤكّداً على أنه لم يتحدّث عن امحاء الليبدو بالزّواج لكنه أراد القول إنّ استعمال الليبدو إذا كان جيّداً وسويّاً فهو في حدّ ذاته ليس ليبدو. هذا التدقيق أو هذا التصويب مطابقان تماماً لنظرية العُلمة التي كان طورها في الأثناء. لكن لا يبدو أنها كانت حاضرة في الزّواج الصّالح. المبدأ القائل إنه لا وجود لعلاقة جنسية دون عُلمة منذ السقوط، وإنّ الاستعمال وحده هو الذي يقيم الفرق الأخلاقي، لا يوجد في تحليل الزّواج الصّالح. سلسلة ثانية من النصوص تؤكّد ذلك: إنها نصوص تخصّ آباء الكنيسة إذ نعرف كم أنّ الحالات الشاذّة عن القاعدة بالنسبة إلى الزواج الأحاديّ كانت استطاعت أن تطرح من مشكلات للمؤوّلين المسيحيين. حسب أغسطينوس، آباء الكنيسة هؤلاء عندما

(1) م. ن، III، (3).

(2) م. ن، XVI، (18).

(3) [الاستدراكات، II، 22 (2)].

كانوا يتزوّجون وعندما كانوا ينجبون، «لم يكونوا خاضعين للعلّمة»⁽¹⁾. كانوا يشعرون ولا ريب بمتعة طبيعية مثلما يشعر اليوم قديسو المسيحية بمتعة تناول الخبز؛ لكن لم يكن فيهم شيء من «العلّمة الخرقاء والإجرامية». ذلك أنه بمعرفتهم أنّ الإنجاب كان ضروريًا حتى يولد نسل الرب وأنّ ذريّتهم ستنتهي إلى «الاقتصاد النبوي»⁽²⁾، كانت رغبتهم (روحانية. لتفسير هذا الشكل الروحاني للرغبة يستعمل أغسطينوس لفظًا مهمًا: هو لفظ السر المقدّس. رغبة الأنبياء «كانت في وفاق مع السر المقدّس للعصر»⁽²⁾). استعمال هذا اللفظ هنا يفسّره مقطع سابق حيث «الأسرار النبوية» هي العلامات البيّنة التي كان تخفى تحتها الخلاص المقبل قيل مجيء المخلص. الأنبياء كانوا يحملون هذه [324] العلامات؛ سلوكهم كان يبيّن بذاته ختم الإرادة الإلهية. نلتقي هنا تصوّر الـ«السر المقدّس» مثلما تمّ ذكره في نفس النص بخصوص الزواج المسيحي، ويبدو أنه بالإمكان القول إنّ زواج آباء الكنيسة، وتلك هي ميزته بالذات بالنسبة إلى زيجات اليوم التي كانت كلّها «سرًا مقدّسًا»: العلامة في كلّ واحد على وشيعة روحية حاضرة ومستقبلية.

يمكن القول إجمالاً إنه في زواج الأنبياء يمحو السر المقدّس كلّ أثر للعلّمة بينما في زواج مسيحيّ اليوم، هذه العُلمة وقع تلطيفها وتقليصها وتعديلها. لكنّ إمكان هذا التغيير وشكله يظان غامضين، وهو طبعاً ما يجعل الكثير من عناصر تقنين العلاقات الجنسية بين الأزواج الذي ينوي أغسطينوس القيام به، عناصر غير بيّنة. إنه اقتصاد العُلمة في الزواج هو الذي ما يزال غائباً. أو بعبارة أخرى، تعريف رابطة الزواج وقواعد الحياة التي يجب أن تميّز الحالة الزوجية لا يمكن أن تكتمل من دون نظرية الليبدو. طالما أنّ النقطة المركزية للاهتمامات والتحليلات كانت هي العذرية أو الإحصان فإنّ قواعد العقّة في اقتصاد الطهارة كانت كافية. لكن بما أنه يتوجب أن نعرّف حتى أسس فنّ للحياة ولللاقات الزوجية، فإننا في حاجة لنظرية العُلمة ولاقتصاد للرغبة. وسيني أغسطينوس هذه النظرية بتعريف الفرق الذي وقع إدخاله في العلاقة الجنسية بالسقوط؛ بتخصيص للأشكال الخاصّة بالليبدو عند الإنسان المتهافت؛ بالتمييز الصارم بين الليبدو واستعمال الليبدو. وهكذا سيجد نفسه يقدّم في نفس الوقت أسس تصوّر عامّ لإنسان الرّغبة ولقضاء ناعم للأفعال الجنسية، اللذين سيسمان كليهما بشكل عميق أخلاق الغرب المسيحيّ.

(1) الزواج الصّالح، XIII (15).

(2) م. ن، XVII (19).

[إضفاء الصبغة الليبيدية على الجنس]

الرابطه الجسدية بين الجنسين عندما تحدث في الزواج متّخذة الإنجاب غاية لها، هي إذاً مثلما يقول الزواج الصّالح، خالية من الخطأ: لا عيب فيها⁽¹⁾. هل يجب الذهاب إلى ما هو أبعد؟

لقد مرّ معنا أنّ هذه الرّابطة الجسدية كانت لها مكانتها في خلق الكائن البشريّ قبل الخطي والسقوط حتى وإن لم تكن واقعية آنذاك: كانت صنيع الله الذي كان قدره لتكوين الجنس البشريّ بصفته «رفقة». في زواج اليوم، ما زالت تحتفظ بهذا الدور بما أنها ضرورية للإنجاب؛ وهذا الإنجاب يمثل واحدة من غايات الحياة الزوجية ونعمة من نعمها. ألا نستطيع أن نعتبرها مذكّنة - نعمة ربّها الله أصلاً - واستمرت بعد السقوط؟ ألا نوشك على أن نكون مجبرين على المرور من الزواج الصّالح إلى الجنس الصّالح؟

إشارة موجزة في مدينة الله لما هو الفعل الجنسي في شكله وفي إجراءاته تُمكن من الإحاطة بالمشكل. يستعيد أغسطينوس بأمانة في هذا الكتاب التوصيف الكلاسيكي للذروة الجنسيّة بنقاطها الأساسيّة الثلاث: هزّة مادية للجسد لا تمكّن السيطرة عليها، زعزعة للنفس التي تستولي عليها المتعة رغماً عنها، كسوف نهائيّ للفكر يبدو أنه يقربه من الموت. «الرغبة (ليبدو) التي تستثير الأجزاء المخجلة من الجسد» لا تكتفي «بالاستحواذ [326] على الجسد برّمته، خارجيّاً وداخليّاً؛ إنها تهزّ الإنسان بكامله، موحّدة ومازجة بين انفعالات النفس والاشتهاات اللحمية لتوصل إلى هذه المتعة الأكبر من بين كلّ متع الجسد بحيث إنه في اللحظة التي تصل فيها إلى منتهاها يكون مضاء الفكر وما قد يمكن أن نسمّيه تيقّظه قد انعدم تقريباً». تُستخلص من ذلك النتيجة التالية بيسر: «من هو صديق الحكمة والمسرات المقدّسة (الحكمة والمسرات المقدّسة)، الذي يحيا حياة زوجية، لا يحبّذ أن ينبج إذا استطاع، أطفالاً دون هذه

(1) [القديس أغسطينوس، الزواج الصّالح، X (11)].

«الرغبة» (ليبيدو)⁽¹⁾؟» يجب التوقّف عند هذه الصياغة: «أصدقاء الحكمة» الذين قد يبحثون عن الانعتاق من هذا العيب ومن مثل هذا العنف هم دون شك الوثنيون الذين حاولوا ممارسة الفضيلة كما المسيحيون الذين يبحثون فضلا عن حكمة إيمانهم عن المسرات السماوية. يشير أغسطينوس بوضوح إلى أنه يعود إلى تصوّر قديم يجعل من الفعل الجنسي حدثًا ماديًا له مفاعيل خطيرة على الجسد وعلى النفس حتى أنه من المحبذ التخلّي عنه قدر الإمكان. لعلّه كان في ذهنه نصّ هورستنسوس [كتاب لشيثرون] الذي يستشهد به في ضدّ جوليانوس⁽²⁾: «ما تنتجه المتعة أليس هو غالبا ما يضرّ بالصحة؟... [بقدر ما تكون حركاتها عنيفة بقدر ما تكون معادية للفلسفة [...]] الاستسلام لهذه المتعة التي هي ملكة كلّ المتع الأخرى أليس هو المتوقع في عجز جذريّ عن تثقيف المرء فكره، عن تطوير عقله وعن تغذية أفكاره الجادة؟ أليست هذه هي الهاوية التي تسعى باستمرار ليلا ونهارًا لتحدث في كلّ حواسنا هذه الهزات العنيفة التي ينتمي سرّها للمتعة المدفوعة إلى الأقصى؟ أيّ إنسان حكيم قد لا يفضل أن تكون الطبيعة قد منعت عنا كلّ المتع؟» هكذا وُضعت الإمية. إمّا أنه يجب أن نسلم بأن الإنسانية وقد خرجت كاملة من بين يديّ الخالق كانت تعرف سلفًا نزق الحواسّ هذا، ضعف النفس هذا وهذا الصّرع الخفيف الذي يتخذ هيئات الموت؛ وذلك هو ما يناقض سيادة مخلوق قد كان على كلّ المخلوقات الأخرى أن تخضع له. وإمّا يجب تجنّب [327] ما في هذا الفعل من عيب مخجل وأن لا نرى فيه غير ما كان يتضمّنه من طبيعيّ منذ نشأة الجنس البشريّ. أو كذلك في الأصل من قبل، كان الجسد الإنسانيّ يبدي ضعفًا جوهريًا، شرًا كان يشكّل جزءًا من طبيعته. أو أنّ متع اليوم تواصل إلى حدودنا نحن براءة تستمدّها من حالتها الأولى. هذه الإمية هي التي يؤاخذ عليها أغسطينوس البيلاجيين لأنهم أنشؤوها اصطناعيا عندما وضعوا الاختيار بين مانوية ترفض الشرّ الملازم للخلق وبين أطروحتهم الخاصة التي ترى في العلاقات بين الرّجل والمرأة بعد السّقوط مجرد نتيجة لشهوة طبيعية - قوّة شهوية طبيعية⁽³⁾ -، يتجنّبون قدر الإمكان أن يشيروا إليها بلفظي الليبيدو والعُلّمة⁽⁴⁾.

(1) [القديس أغسطينوس، مدينة الله، XIV، 16].

(2) القديس أغسطينوس، ضدّ جوليانوس، IV، 72؛ انظر كذلك نفس المصدر، V، 42.

(3) القديس أغسطينوس، الزواج والعُلّمة، II، 7 (17).

(4) في الزواج والعُلّمة (مقطع مذكور) وفي ضدّ جوليانوس، غالبا ما يوجّه أغسطينوس هذه المؤاخذه لجوليانوس الإكليني، وهي فضلا عن ذلك مؤاخذه غير دقيقة.

في الواقع، لم يكن الأمر يتعلق لا بالنسبة إلى البيلاجيين بعامة ولا بالنسبة إلى جوليانوس الإكليني بخاصة، بتبرئة كل العلاقات الجنسية بحجة طبيعتها الأولى والقبول بها في كل الأحوال. يعترف أغسطينوس بممارسة خصومه للإحصان⁽¹⁾. لكن ما هو حاسم في هذه الجدل هو تحديد النقطة التي انطلاقا منها وباسمها يتم تعيين الحدود بين ما يمكن أن نقبله من العلاقات الجنسية وما يجب أن نرفضه منها. أين يمر خط الفصل طالما أن الأمر لا يتعلق برفض كل فعل جنسي بصفته سيئا وطالما أننا لا نريد الاكتفاء بالقول إننا نتغاضى عن العلاقات الجنسية شريطة أن تكون داخل الزواج؟

نحن نعرف موقف جوليانوس الإكليني. لقد كان يعطي للشهوة الطبيعية العاملة في العلاقات الجنسية تخصيصاً مطابقاً جداً لكل تقليد فلسفي - طبي: «جنسها هو النار الحيوية؛ نوعها هو الحركات التناسلية؛ صيغتها، الفعل الزوجي؛ شططها، الإفراط في الفسوق»⁽²⁾. وانطلاقا من هنا كان من اليسير عليه أن يعين نقطة الفصل [328] الإتيقي: بجنسها ونوعها، هذه الشهية هي بالذات صنيع الخالق المشكل للجسد البشري؛ بهذه الصفة لا يمكنها إذا أن تكون خطيئة، بصيغتها هي تتبع الإرادة، وإذا كانت هذه الأخيرة تتبع الصيغة التي تمّ تحديدها، نغني الزواجية، فإن هذه الشهية بريئة؛ أخيراً إنه في شططها وحسب، أي عندما تكون الإرادة سيئة يمكن أن نتحدث عن الشر. إنه الشطط إذاً هو الذي يحدّد ما هو مردول.

مفهوم الشطط هذا مهم. في نفس الوقت لأنه يحافظ على طبيعة الرغبة ذاتها تامة، لا يجعل الشر يبدأ إلا مع «الإفراط»؛ ولأنه يسمح بمرونة كبيرة في تحديد الأفعال التي يمكنها أن تبين أن الحد وقع «تجاوزه». لكنه واحدة من المقولات الإتيقية الأكثر تداولاً في العصور القديمة، مشكلاً معارضة للزهد وللاعتدال؛ غالباً ما كانت تمت استعادته في الأخلاق المسيحية بكاملها. ويجب أن نؤكد على أن أغسطينوس لجأ إليه في الزواج الصالح: يقول هذا النص إن التعاطي اللحمي، التسري، عندما نستعمله على أنه شرط ضروري للتوالد فإنه «لا خطيئة فيه». لكن ضمن هذا الحد وحسب هو متعلق بالزواج ونعمته. إذا كان يتضمن شيئاً إضافياً، إذا «تخطى هذه الضرورة» فإنه

(1) يستعمل أغسطينوس هذا الوضع لينتهي إلى أن البيلاجيين ذواتهم هم مجبرون على الاعتراف في قرارة أنفسهم بالشر الذي تحدثه الغلّة (ضدّ جوليانوس).

(2) [القدّيس أغسطينوس، ضدّ جوليانوس، III، 26].

لم يعد يتمي إلى العقل بل إلى الغُلمة (ليبيدو)⁽¹⁾. يمكن أن نفترض إذا أنّ الشرّ يبدأ مع الشَّطط، وأنه قبل هذا الحد لم يكن ثمة بعدُ لبيدو، وبالتالي يمكن أن يكون ثمة خاصية طبيعية لا يمكن أن نقول عنها إنها سيّئة عندما تظلّ غير مشطّة.

في الصياغة التي يقوم بها أغسطينوس لاحقاً، وخاصة انطلاقاً من 412 - 413، يتعلّق الأمر بالنسبة إليه في نفس الوقت بالتخلّص من الإمّية التي كان البيلاجيون يحاولون بناءها وبالتحرّر من إتيقا اللاشَّطط⁽²⁾. إذا كان الجانب الأوّل من جهده رئيسيّاً طبعاً لتطوير اللاهوت المسيحيّ فإن الجانب الثاني أساسيٌّ في تاريخ أخلاقنا. بمنحه الإنجاب الزّواجيّ [329] مرتبة جدّ عالية في الخلق وفي الغايات النهائية للزّواج، كان خلّص العلاقة الجنسية نسبياً من التحقير الإتيقيّ - الدّينيّ للدّنس. لكن بتحويل خطّ الفصل وبتدوين شكل معيّن للشرّ في الفعل الجنسيّ ذاته فإنه كان حمّله سلبية أكثر أساسية بكثير من مجرد الحدّ الخارجيّ للشَّطط. النقاش الطّائل الذي سيخوضه أغسطينوس مع البيلاجيين لأكثر من خمسة عشر سنة أدخلنا إلى منظومة أخلاق وإلى قواعد سلوك لن تذهب فيها المقولتان الأساسيتان للعصور القديمة وللمسيحية الابتدائية - الدّنس والشَّطط - إلى الاضمحلال بطبيعة الحال وإنما إلى بداية فقدان جزء من دورها الراجع والمنظّم.

للتخلّص من الإمّية البيلاجية أو بشكل أعمّ للانفكاك في نفس الوقت عن الحرمان الشامل من الأهلية بالدّنس وعن تحديد محضّ خارجيّ بالشَّطط، كان على أغسطينوس أن يوصل عمليتين إلى متنهاهما: تحديد خطّ فاصل سابق على الشَّطط داخل الفعل الجنسيّ يمكنه أن يعيّن الشرّ الملازم له؛ لكن كذلك تحديد الآليه التي أمكن بها للسَّقوط أن يُدخل هذا الهيئة داخل طبيعة الفعل الجنسيّ الذي لم يكن يعرفه حتى تلك اللحظة. إجمالاً، كان يتوجّب أن يثبت الحدث الميّا-تاريخيّ الذي حوّر الفعل الجنسيّ في شكله الأصليّ بحيث يتضمّن مذاك حتماً هذا الشرّ الذي نستطيع ملاحظته مع الفلاسفة القدامى عندما ننظر في الكيفية التي يتمّ بها: العثور من جديد على ما قد تمكّن تسميته «إضفاء الصبغة الليبيدية» على الجنس الفردوسيّ. كان توجّب عليه كذلك أن يعرف نظرية في الغُلمة - في الليبيدو - بصفتها عنصراً بنيويّاً داخلها للفعل الجنسيّ مثلما نعرفه اليوم. وإنه انطلاقاً من

(1) القديس أغسطينوس، الزّواج الصّالح، X (11).

(2) حول مناقشة الموضوع البيلاجيّ للشَّطط، راجع بالأخصّ القديس أغسطينوس، الأثر اللامكتمل ضدّ جوليانوس، IV، 24.

هنا استطاع أغسطينوس أن يرسم تخطيطاً لأخلاق السلوك الجنسي الذي لم يعد مستقرباً بمبحث العذرية والإحصان بل هو مركز على الزواج والعلاقات الضرورية التي يتضمنها؛ وهذه الأخلاق التي تدور على مفاهيم الرضا والاستعمال، سبَّعد إلى حدٍّ ما موضوعات الدَّنس والشَّطط لتستخدم نماذج قانونية. إنها هذه الصياغة [330] هي التي تتوجَّب محاولة العثور على صورتها العامة وفق النَّصوص المكتوبة أثناء الجدال مع البيلاجيين ومع جوليانوس الإكليني، أو على الأقلَّ إِيَّان تلك الفترة: الكتاب الرَّابع عشر من مدينة الله، ضدَّ رسالتَي البيلاجيين، ضدَّ جوليانوس، وكذلك الأثر اللامكتمل.

- I -

يفسِّر أغسطينوس في الرَّد على رسالتَي البيلاجيين أنَّه لا إمكان لتخيُّل استعمال العلاقات الجنسية في الجَنَّة إلَّا وفق أربعة أشكال: يستسلم البَشَر لرغبتهم كلِّما حضرت - وهو أمر مستبَّعد لأنَّ ذلك معناه تحويل مخلوقات الله إلى عبيد؛ يكبح البَشَر شهواتهم ويصارعونها حتى اللحظة المؤاتية - وذلك أمر لا يتلاءم كذلك مع السعادة الفردوسية؛ البَشَر، في اللحظة الضرورية، وفق مشيئتهم، وتبعاً لتوقَّعات تدبير صحيح، يبرزون الرغبة - اللييدو التي تحثُّ بالعلاقة الجنسية وتصحِّبها؛ أخيراً، في ظلِّ الغياب التام للييدو، يُخضع البَشَر الأعضاء التناسلية مثلما يُخضعون أيَّ عضو آخر من أعضاء الجسد لأوامر الإرادة⁽¹⁾. وحدهما هاتان الإمكانيتان الأخيرتان يمكن الاحتفاظ بهما بصفتهما متصلحتين مع جمال وطيبة صنيع الله؛ بل يبدو أنَّ الإمكانية قبل الأخيرة، لا يسلم بها أغسطينوس لخصومه إلَّا على سبيل التنازل. العلاقة الجنسية في الجَنَّة من الأفضل أن يكون أغسطينوس عرَّفها بصفتها فعلاً استبَّعد منه اللييدو على الأقلَّ في ما يتضمنه من قوَّة إرغامية.

لكن هَبْ أننا نفترض هذا الغياب، ففيمَ قد يتمثَّل الفعل الجنسي؟ في حركة طبيعية وتلقائية لا شيء يُربك إجراءها؟ قطعاً لا. النصُّ يقول ذلك بوضوح: يتعلَّق الأمر على العكس من ذلك بفعل كلِّ عناصره موضوعة تحت مراقبة الإرادة مراقبة دقيقة ولا خلل فيها. [331] كلُّ ما يحدث فيها، الإنسان كان يمكنه أن يريده وكان أرادته بالفعل. العلاقة الجنسية دون لييدو مسكونة بالذَّات المريدة. هذا تصوُّر لا يظهر لأوَّل مرَّة في هذا النصِّ. غالباً ما ذكره أغسطينوس على هذا التحوُّل من قبل في التفسير

(1) القدِّيس أغسطينوس، ضدَّ رسالتَي البيلاجيين، I، 17 (34).

الحرفي لسفر التكوين على الأقل بصفته فرضية: «لَمْ لَا نَعْتَقِدْ أَنَّ هَؤُلَاءِ النَّاسَ الْأَوَّلِينَ كان بإمكانهم التحكّم قبل الخطيئة في الأعضاء التناسلية من أجل إنجاب أطفال مثلما كانوا يتحكّمون في بقية الأعضاء التي تحرّكها النفس دون أدنى صعوبة ودون مهمّاز المتعة، لتكليفها بمهمّة معيّنة⁽¹⁾». الفكرة تمّ تحليلها بإطناب أكثر في الكتاب الرابع عشر من مدينة الله. إنها تتركز على أربع مجموعات من المرجعيات: على ما يحدث في الجسد البشريّ حيث يمكن للإرادة أن تتحكّم في اليدين وفي الساقين، «في كلّ الأعضاء المتكوّنة من عظام صلبة، مثل الأيدي والأصابع والأرجل»؛ لكن كذلك، ومثلما يحرص أغسطينوس على بيانه، في الأعضاء «التي ليس لها إلّا اللحم والأعصاب»، أو حتى في أعضاء باطنية مثل الرئتين اللتين نستعملهما إرادياً للتنفّس أو الصراخ⁽²⁾. على ما يحدث عند الحيوانات التي جعلها الله قادرة على تحريك جلدها في الموضع الذي تلمسها فيه ذبابة⁽³⁾. على ما يمكن أن نلاحظه عند بعض الأشخاص الذين بإمكانهم تحريك آذانهم إرادياً، تحريك شعرهم، محاكاة أصوات الطيور، يعرقون، ييكون، يتماوتون ولا يحسّون شيئاً من الضربات التي توجّه إليهم⁽⁴⁾. وأخيراً على مهارة الحرفيين في القيام بالحركات التي يحتاجونها في مهنتهم: «ألا نحرك الأيدي والأرجل عندما نريد ذلك بغاية الأفعال الخاصّة بهذه الأعضاء، دون مقاومة، بسهولة تُعجب بها عندنا كما عند الآخرين، خاصّة عند حرفييّ المهن المتنوّعة، الذين يكون عندهم الفنّ الأكثر [332] حدّقاً عوّناً لطبيعة شديدة الضّعف وشديدة البطء؟ ثمّ ألا نعتقد أنّه في فعل الولادة [...]، لم تكن هذه الأعضاء كما الأعضاء الأخرى [332] لتستجيب للإنسان بإشارة من إرادته⁽⁵⁾؟» لا يجب أن نتخيّل الإنسان في اقترانه الجنسيّ في الجنّة، مثل كائن أعمى تحمله حركات براءتها مضمونة حتى من حيث إنّها تقلت منه؛ وإنّما مثل حرفيّ حصيف يعرف كيف يستعمل يديه. إنه فنّ جنسانيّ. لو أنّ الخطيئة كانت أمهله لكان سيكون في جنّة الخلد زارعاً كادحاً ودون انفعال. «العضو المخصّص لهذا الفعل كان سيكون بإمكانه زرع حقل الولادة مثلما هي اليوم»

(1) القديس أغسطينوس، التفسير الحرفي لسفر التكوين، IX، 10 (18).

(2) القديس أغسطينوس، مدينة الله، XIV، 24. في الزواج والعلمة، II، 31 (53)، يذكر أغسطينوس كذلك مثال المئانة والبؤل.

(3) القديس أغسطينوس، مدينة الله، XIV، 24، 1.

(4) م. ن، 24، 2.

(5) م. ن، 23، 2.

اليَدُ تزرع الأرض⁽¹⁾». الجنس الفردوسي كان مطيعًا وعاقلاً على طريقة أصابع اليد. في الواقع يبدو جلياً أنّ أغسطينوس كان تأدّي إبان نقاشه مع جوليانوس إلى تلطيف فكرة علاقة جنسية قد يكون لها نفس المسار الإراديّ كالذي لحركة اليد وقد تكون فقدت لاحقاً إمكانية التحكم بذاتها نتيجة عقاب السقوط. مثال حركات الجسد التي ليس لها شكل الحركات الإرادية والتي ليس لها أن تتنزل مع ذلك ضمن نتائج السقوط وانشغال أغسطينوس بالأّ نتخيل غداة الخلق جسداً مختلفاً جذرياً عن جسدنا قد أملت عليه بالأحرى أن يسلم بأنه يوجد في الأصل نشاط جنسيّ قد كان يمكن أن يُستهل أو يُقطع إرادياً، قد لا يكون تخلص إذاً من الأوامر التي قد يكون أملاها عليه العقل، لكنه في هذا الإطار قد يكون بإمكانه أن يكون له مسار خاصّ به. هذه هي الفرضية الثالثة التي يسلم بها للبيلاجيين في ردّه على رسالتهم، [333] والتي سيقبل بها بيسر في الكتابين الرابع والخامس من ضدّ جوليانوس: كان يمكن أن يكون ثمة «حركات لحمية» قبل السقوط؛ الحواسّ كان يمكن أن «تُحفز»؛ لكنّ هذا التحفيز كان «خاضعاً لسلطان الإرادة»⁽²⁾.

سواء تعلّق الأمر بحركة إرادية أو بـ«حركة لحمية» تتحكّم بها الإرادة، فإنّ العلاقات الجنسية في كلّ الأحوال لم تكن تتضمّن عند الخلق هذه الارتعاشة التي تهزّ اليوم الجسد والنفس، معبّرة عن «لييدوها»⁽³⁾ الحاليّ: لا يتمثّل هذا اللييدو في دنس جنسيّ معيّن ولا في إفراط معيّن لعنف العلاقات الجنسية، وإنما تحديداً

(1) م. ن، 23، 3. لنلاحظ إعادة استعمال مجاز البذور. إكليمندس الإسكندري كما آخرون كانوا استخدموه للدلالة على ضرورة إخصاب الحرث الجيد. أغسطينوس يستخدمه لتمييز الإنجاب الفردوسيّ في ما كان سيكون فيه من إراديّ من جانب الرّجل ومن حميد وغير مؤلم من جانب المرأة. هذا الأمر وقع تحليله على امتداد الزواج والغلمة، II، 14 (29). كان يمكن للبذرة البشرية أن تُزرع دون أدنى انفعال مخجل، الأعضاء التناسلية «الخاضعة لمشيئة الإرادة مثلاً تُنثر الثانية [البذرة: حبوب القمح] دون أدنى انفعال مخجل بيديّ المزارع [...] وبعد ذلك يكون الخالق [...] قد تصرّف كما يشاء في المرأة، مؤثراً في بذور الرّجال - وهو الأمر الذي ما يزال يفعله الآن - مثلاً يوزّع كما يشاء بذور قمح في الأرض، الأمهات المحظوظات يحملن هكذا دون لذّة ليبيدية ويلدن دون تأوهات موجعة».

(2) القدّيس أغسطينوس، ضدّ جوليانوس، IV، 62.

(3) بخصوص استعمال هذا اللفظ المرادف تقريباً عند أغسطينوس للغلمة، يجب أن نلاحظ أننا نعثر عليه مستعملاً إمّا في معنى عامّ جدّاً للرغبة في ما ليس بحوزتنا (يمكن أن تكون له قيمة إيجابية: رغبة في الأشياء الروحية)، إمّا في معنى حركة اللحم مثلاً كان يمكنه أن يتبدّى تحت رقابة الإرادة في الجبّة (استعمال [أندر] لكنّه مؤكّد في ضدّ جوليانوس، IV، 62)، وإمّا غالباً في معنى الحركة اللاإرادية التي يحدثها الانجذاب الجنسيّ.

في الشكل اللاإرادي للحركة. النقطة الحاسمة التي تفصل في ما يخص العلاقات الجنسية بين الخلق والسقوط والتي يجب بالتالي أن يمرّ منها خط الفصل الأخلاقي، هي إذاً التي يقتحم فيها اللاإرادي موضع الإرادي ومكانه.

في هذه النقطة يجب أن نعثر على سمة الخطيئة الأصلية وعلى السقوط -أو بأكثر دقة على تحويل علاقات الطاعة والسيطرة على النفس بين الذات وذاتها، تلك العلاقات المتوقّفة على ذلك التحويل. لنذكر بعجالة كيف يحدّد أغسطينوس هذا التغيّر الذي يطال مادية الجسد عبر بنية الذات بصفقتها فرض إرادة الذات على ذاتها. هيّن هو الإلزام الذي كان الله فرضه على عباده محرّماً عليهم الأكل من الثمرة المحرّمة بقدر ما كان تمرّدهم بالتالي أشدّ جسامة. ونتيجةً هذا العصيان لم يرد الله بطيبته أن تكون عقاباً نهائياً ولا تخلياً عن الإنسان لقوى روحانية أو مادية قد تسيطر عليه إلى الأبد. لقد أراد أن تكون منقّدة بالضبط على الخطيئة وعلى قوى الإنسان وعلى [334] إمكانية الخلاص. لقد عمل على أن تكون استنساخاً في الإنسان للعصيان الذي كان واجهه به الإنسان. العقاب -النتيجة للخطيئة لا يتنزّل بين النفس والجسد، بين المادة والروح وإنما داخل الإنسان ذاته الذي هو من الآن فصاعداً متمرّد على ذاته (بما في ذلك على النفس والجسد). الإنسان الشاق لم يقع تحت قانون أو قوّة يُخضعانه تماماً؛ ثمة قسمة تسم إرادته الخاصّة التي تنقسم، ترتدّ ضدّ ذاتها وتقلّت ممّا يمكنها أن تريده هي ذاتها. ذلك هو المبدأ الأساسي عند أغسطينوس، مبدأ العصيان المتبادل، عصيان مقابل عصيان. التمرّد في الإنسان يحاكي التمرّد ضدّ الله.

هل يمكن أن نفهم انطلاقاً من هذا المبدأ التغيّر الحاصل في الفعل الجنسي؟ يجب أن نعود إلى التأويل الذي يقترحه أغسطينوس للمقطع الأوّل من سفر التكوين حيث يتعلّق الأمر بالجنس بعد عصيان البشر وعقاب الله، بما أنّه بمجرد ارتكاب الخطيئة صدرت حركة حياة عن أوّل آدميين: «انفتحت أعينهما كليهما، أدركا أنّهما كانا عاريين فطفقا يخرصان على جسديهما أوراق كرمة صنعنا منها لأنفسهما مأزراً»⁽¹⁾. المقارنة التي يقترحها أغسطينوس تباعاً بين تأويلات هذا المقطع لها مغزاها. في سفر التكوين ضدّ أتباع ماني، يقيّظ هذا الحياء تمّ تعريفه على أنّه انتقال من «بساطة» مساوية للبراءة إلى انحراف يصيب البصر ذاته والبصر هو المعبّر عنه. يرفع الرجل والمرأة نحو عريهما «عيونا فاسقة» لأنّهما من قبل والآن مسكونان بالشرّ، يتعرّفان هكذا على ما يفسد الآن الطبيعة البشرية كلّها ويُخجل غرورهما -«غرورهما الخبيث»-، نعني

(1) سفر التكوين، 3، 7.

المبدأ ذاته الذي هو مبدأ الخطيئة التي سقطا فيها⁽¹⁾. في علاقة الأعين التي انفتحت للثور [335] بالجنس الذي يجب أن يتخفى، يظهر هذا الأخير على أنه بروز إفساد شامل للطبيعة البشرية.

لاحقًا، يلجّ أغسطينوس في التفسير الحرفي لسفر التكوين على ضرورة أن لا نُعطيَ لفتح العينين هذا مجرد تأويل مجازي لفقدان البراءة. يجب أن نفهم أنه كان ثمة اكتشاف لحقيقة مادية بصر كان موجودا من قبل: وهذه الحقيقة التي كانت جديدة لا تدين بوجودها إلا للسقوط. هذا «الشيء ما» الذي هو عقاب الخطيئة والتبدي الأول لتأثيرها العديدة، ليس هو الجنس طبعًا، الذي هو هناك من قبل والذي تمت رؤيته من قبل؛ إنه حركته التي لم تكن الأعين قد تمكنت حتى ذلك الحين من ملاحظة تلقائيتها اللاإرادية. مثل هذه الحركة مرتبطة بالإبصار بكيفيتين: هو الذي يثيرها وهي فرجة بالنسبة إليه. «منذ أن خرقا الأمر وتجرّدا كليًا من هذه النعمة الباطنية التي انتهكها بحركة عنجهية وبحب متكبّر لسلطانهما، وجّها أعينهما إلى جسديهما (أعضائهما) وأحسّا حركة غُلْمة كانا يجعلانها (حركة هذه الغُلْمة التي لم يعرفها الإنسان أبدا)⁽²⁾». وبهذه الحركة لا يستطيع أول الآدميين أن لا يخجلا لأن نفس هذه «الحركة الشهوانية هي التي تدفع الحيوانات إلى التزاوج»، لأنها مذّاك هي ظهور «قانون الأعضاء الذي يقاوم قانون الروح»⁽³⁾ ولأنّها «نتيجة انتهاك الأمر»⁽⁴⁾.

تأويل فتح الأعين هذا على أنه إدراك لحقيقة جديدة هو الذي وقعت استعادته في التّصوص اللاحقة. الكتاب الرابع عشر من مدينة الله واضح جدّا حول هذه المسألة. لا يجب أن نتخيّل أنّ البشر كانوا عميانًا قبل ارتكاب الخطيئة. ألّم تكن حواء رأت أنّ الثمرة كانت صالحة للأكل» وممتعة للبصر؟ لقد كانا إذاً قادرين على رؤية جسديهما. لكن هل يجب أن نسلم بأنهما كانا ينظران فعلا إلى جنسهما؟ لا، لأنّ هذا الأخير كان

(1) «انفتحت عيونهما؛ وأنداك رأيا أنهما عاريان، لكن بالعيون الفاسقة، التي كانت بدت لها مخجلة هذه البساطة التي يشير إليها لفظ العراء. وبما أنهما لم يعودا بسيطين «فقد صنعا مأزر من أوراق الكروم» كما لو أنهما ليسترا نفسيهما وليخفيا البساطة التي كان يخجل منها غورها الخبيث»، القديس أغسطينوس، سفر التكوين ضدّ أتباع ماني، II، 15، 23.

(2) القديس أغسطينوس، التفسير الحرفي لسفر التكوين، XI، 31 (41).

(3) [القديس أغسطينوس، الموعظة 12، 162].

(4) القديس أغسطينوس، التفسير الحرفي لسفر التكوين، XI، 32 (42). لنلاحظ أنه حسب أغسطينوس، لا يجب أن نرى في حركة الحياء الأولى وعيا واضحا بل نتيجة لـ«غريزة مبهمة» (غريزة ملفزة).

[336] مكسّوا بـ «ثوب النعمة» - ثوبًا كان يجعل من ناحية أن أعضاءهما لا تثور ضد إرادتهما ولأنهما من ناحية أخرى وبالنتيجة لم يكونا يعيرانه اهتماما ولم يكونا يبحثان عما كان يمكن أن يخفيه هذا الثوب⁽¹⁾. لكن مع الخطيئة والنعمة التي تسحب يظهر العقاب: إنه الـ «عصيان بالمقابل»، الاستنساخ المادي في الجسد وعن طريق الجنس تحديدًا، ضد الإرادة الإنسانية في العصيان الذي كان واجه به الإنسان الله. لكن هذا التمرد يجلب إليه النظر والانتباه: «لتضرب عصيانهما بالمثل (العصيان المتبادل)، حدثت حركة رقاعة جسدية جديدة جعلت عريهما غير لائق وجعلتهما يلحظانه وملأتهما ارتباكًا (نبتتهما له وجعلتهما مرتبكين)⁽²⁾». في ظلّ نظام النعمة، شروء البصر والاستعمال الإرادي للجنس كانا مترابطين، بحيث أن هذا الأخير كان مرتبًا دون المخاطرة بأن يكون عاريًا أبدًا. بالمقابل، يربط السقوط انتباه الأعين ولا إرادة الحركة بحيث يكون الجنس عاريًا، لكن مع مثل هذا الخجل ومثل هذا الإحساس بالإهانة بعد تكبر مخادع نبحت على أن نجعله غير مرئي ماديًا، وهو الذي عُده علامة على التمرد ومفعولا له. باختصار، «يطلع» الجنس منتصبًا في عصيانه وقائمًا أمام البصر⁽³⁾. إنه بالنسبة إلى الإنسان ما يكونه الإنسان بالنسبة إلى الله: إنه متمرد. عبد الإنسان، منتصبًا أمامه وضده، مثل آدم عبد الله، أحس أنه عليه أن يختبئ بعد عصيانه. يمكننا إذاً أن نعرّف هذا «الشيء ما» الذي غيّر مع السقوط الاستعمال البريء للجنس الذي كان سيكون ممكنًا في الجنة. إنه ليس عضوًا جديدًا - التمييز [337] بين الجنسين كان موجودًا من قبل والخطيئة لم تجعله أكثر سوءًا⁽⁴⁾؛ إنه ليس فعلًا - لقد كان له من قبل مكانه ووظيفته، وما زال يحتفظ بهذه الوظيفة. إنه الشكل اللاإرادي

(1) «لم يكونا متبهيّن ليعرفا ما حظيا به من ثوب النعمة»، القديس أغسطينوس، مدينة الله، XIV، (39) 17.

(2) [م. ن، XIV، 17 (39 - 40)].

(3) لا يستعيد أغسطينوس في هذا المقطع الإشارة الواردة في التفسير الحرفي لسفر التكوين حول البصر الحادث على الغلّة. لا تفعل الأعين هنا غير أن تلاحظ. في الكتابين حول نعمة المسيح والخطيئة الأصلية، يؤكد خاصّة على أنه قبل السقوط لم يكن ثمة من سبب للخجل: «ما كان فعله الله لم يكن يجب أن يوحى بأي اضطراب للإنسان الذي لم يكن له أن يخجل ممّا كان قدّره الله بخصوص ما خلقه فيه: هذا العري الابتدائي للإنسان لم يكن يخدش لا بصر الله ولا بصر الإنسان ذاته»، II، 34.

(4) راجع في ضد جوليانوس، III، 16، التأكيد على أن التمييز بين الجنسين قد لا يكون سيئًا؛ حتى وإن كانت الغلّة تهيم اليوم على الناس اليوم إلى درجة أن كلّ حركاتهم الجنسية قد تتم ضد القوانين والقواعد، فإن «وضع الأجساد مثلما خلقها الله»، سيظل هو نفسه.

لحركة هو الذي يجعل من الجنس ذاتًا للعصيان وموضوعًا للبصر. إنه إنعاض مرثي وغير متوقع.

لنلاحظ بالتأكيد كَوْن الليبيدو مدرَكًا على هذا النحو يتميز أساسًا بالجنس الذكوري، بأشكاله وبخصائصه. إنه قضيب أصلائي. يدرك أغسطينوس جيّد الاعتراض الممكن ويحاول أن يجد عند المرأة نظير الحركة غير اللائقة التي أخجلت الرجل منذرة إياه بالتمرد داخله هو، وبالتالي سقوطه: «ليست حركة مرثية أخفتها المرأة؛ ما كان يحسّه الرجل أحسّه هي ذاتها وإن بكيفية أكثر خفاء؛ كلاهما أخفيا ما كان يحسّه كلّ منهما على مرأى من بصر الآخر». ولعلّ أغسطينوس لأنه أحسّ بما كان في هذا التناظر من اضطناع، تناظرًا يحجب على المرأة ما هو غير مرثي فيها، وكذلك ولا ريب من أجل الحفاظ على مبحث الحياء الذي قد تمّ ذكره إزاء الرغبة المتبادلة، يضيف في نفس هذا المقطع: «الرجل والمرأة يحمرّان خجلا، إمّا كلّ واحد على حدة، وإمّا أحدهما إزاء الآخر⁽¹⁾». تحجب المرأة ما تثيره الحركة التي على الرجل أن يخفيها؛ وعلى هذا الأخير أن يحجب ما يثير الحركة المخفية في المرأة. في كلّ الأحوال، مرثية العضو الذكري قائمة في مركز اللعبة.

ويجب أن نلاحظ فضلا عن ذلك أنّ هذه اللعبة تُظهر دخول الإنسان في مملكة الموت. إنه موت بالنسبة إلى نعمة الله التي سُحبت منه؛ إنه كذلك موت في هذا العالم بما أنّ المائيّة تصبح مذكّاة مرضًا عضالًا؛ ومثلما سنرى ذلك، هو في النهاية موت بما أنه بالدور الضروري للقران الجنسي في الولادة تتقلّ الخطيئة الأصلية من جيل إلى جيل. في الحركة اللاإرادية للجنس وفي المرثية المرتبطة به، على الإنسان أن يتعرّف على [338] الموت: «في حركة التمرد هذه التي تقوم في اللحم ضدّ النفس المتمردة والتي تجبرهما على تغطية عريهما، أحسّا بهذا الموت الأوّل حيث تجد النفس ذاتها قد تخلّى عنها الله⁽²⁾». قبل ذلك كان أغلب المؤلّفين يرون في الموت المادّي تفسيرًا، إن لم يكن لظهور الجنسين فعلى الأقلّ لاستعمالهما. بالنسبة إلى أغسطينوس، ليس للفعل الجنسي أن ينتظر زوال الأجيال ليمارس، لكنّ اللاإراديّ الذي يسكنه الآن يعني موتًا روحيًا تعبّر عنه كذلك النهاية المتعاقبة للموجودات الأرضية. الجسد الذي

(1) م. ن، IV، 62. راجع أيضا، V، 23.

(2) القديس أغسطينوس، مدينة الله، XIII، 15. راجع أيضا الموعظة 179، 4: «أباؤنا الأوّل، بعد أن أذنّبوا، ارتدوا مآزر ليستروا الأجزاء المخجلة من الجسد، تلك التي تمنحنا الحياة وفي نفس الوقت الموت»؛ خطاب حول المزمور التاسع، 14: «أبواب الموت» لعلّه يجب تأويلها «بصفاتها حواسّ الجسد والأعين التي فتحت في الإنسان بعد أن أكل الثمرة المحرّمة».

يفلت من إرادة الإنسان هو كذلك جسد يموت: انسحاب النعمة الإلهية يسحب في نفس الوقت هذه السيادة ويفعل الموت⁽¹⁾.

لهذه الحركة التي تعبر كل الأفعال الجنسية وتحملها، التي تجعلها في نفس الوقت مرئية ومخجلة، والتي تربطها بالموت الروحي ربطاً بسببها، بالموت المادي ربطاً بما يصاحبها - لهذه الحركة أو بأكثر دقة لشكلها ولقوتها اللاإراديين -، يعطي أغسطينوس اسم اللييدو. إنه هو الذي يسم ما هو خصوصي في الأفعال الجنسية للإنسان الذي أطرده من الجنة؛ أو باستعمال كلمات لغة أخرى: اللييدو ليس مظهرًا جوهريًا للفعل الجنسي قد يرتبط به تحليليًا، إنه عنصر ربطته الخطيئة والسقوط ومبدأ «العصيان المتبادل» تركيبًا بالفعل الجنسي. بتحديد هذا العنصر، بتركيز نقطة انبثاقه في الميتا-تاريخ، يضع أغسطينوس الشرط الأساسي لتفكيك هذه «الكتلة الاختلاجية» التي كان يقع التفكير تبعاً لها في الفعل الجنسي وفي خطره الجوهري. إنه يفتح مجال تحليل وفي نفس الوقت يرسم إمكان «تحكم» بالسلوكات وفق صيغة أخرى مغايرة تماماً لإمّية التخلي عن العلاقات الجنسية أو القبول بها (قبولاً يقع الإقرار به إرادياً نوعاً ما).

- II - [339]

تسبب السقوط إذاً في ما يمكن أن نسميه إضفاء الصبغة اللييدية على الفعل الجنسي: إمّا بالتسليم بأن هذا الأخير، من دون الخطيئة، كان سيكون بإمكانه أن يتم دون لييدو؛ وإمّا أن نفترض أنه يعرض «لييدو» مختلفاً جداً عن اللييدو الذي نعرفه الآن، بما أنه سيكون خضع تماماً للإرادة.

في كل الأحوال، يتبدى اللييدو اليوم في شكل اللاإرادي. إنه يظهر في هذه التكملة التي تنتصب في ما وراء الإرادة، لكنه ليس غير مضايغٍ نقص ومفعولٍ تهاوٍ. تتخذ سمة اللاإرادي هذه في الفعل الجنسي ما بعد الخطيئة مظهرين أساسيين. هي أولاً كل الخيبات التي يمكن أن يُحبط بها الجنس نوايا الذات. عند آدم، كان الجنس المتمرد أعلن عن ذاته باقتحام مفاجئ؛ عند ذريته يتبدى كذلك من خلال العطالات المزعجة كما من خلال الحركات غير اللائقة. لا إرادي الجنس المطرود من الجنة هو الإنعاض، لكن هو كذلك العجز. ذلك هو ما يقوله بتمام الوضع مقطع

(1) القديس أغسطينوس، مدينة الله، XIV، 15، 2.

من مدينة الله. بينما تكون الأعضاء الأخرى في خدمة الروح كل حسب وظيفته ويمكن أن «تتحرك بإشارة من الإرادة»، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الجنس: «هؤلاء ذواتهم الذين يستسلمون لهذه المتعة لا يشعرون أنهم متأثرون وفق مشيئتهم سواء في علاقاتهم الزوجية أو في فضائح الدنس. يحدث هذا الانفعال أحيانا بكيفية ملحة دون أن نريده. أحيانا يَخْدَع احتدام الرغبة: النفس تتحرق شهوةً والجسد يظل مثُلجا. وهكذا، الغريب في الأمر هو أن الانفعال لا يرفض الخضوع لإرادة الإنجاب وحسب وإنما لانفعال الاستمتاع ذاته⁽¹⁾». وهو ما يعبر عنه أغسطينوس بلفظة لافته للنظر: الليبيدو هو قانون ذاته⁽²⁾.

[340] لكن شكل الإرادي يراه أغسطينوس كذلك في استحالة فصل الفعل الجنسي عن هذه الحركات التي لا نتحكم بها وعن القوة التي تدفعها. مهما كان يمكن للمرء أن يكون حكيماً، مهما كان الهدف الذي نرمي إليه في القران بين الجنسين عادلاً ومعقولاً، مهما أظهرنا من التزام بقانون الرب ومن اقتداء بآباء الكنيسة، فإنه ليس في مقدورنا أن نجعل الفعل الجنسي يتم دون هذه الاهتزازات التي لا نتحكم بها والتي تسم حضور الليبيدو الذي يتعد استئصاله في الكائن البشري. لا أية نية طيبة ولا أية إرادة مشروعة يمكنها أن تقطع في هذا العالم الرابطة المنعقدة بين الليبيدو واستعمال الأعضاء الجنسية. حتى في الزواج، الفعل الزوجي «لا يتوقف على الإرادة وإنما على ضرورة من دونها مع ذلك، من المستحيل الوصول إلى النتيجة التي تبحث عنها هذه الإرادة ذاتها، إرادة إنجاب الأطفال»⁽³⁾. وهو ما يفسر كون غاية الزواج يمكن أن تكون معلومة من قبل الجميع، إعلانها يمكن أن يكون رسمياً، لكن الفعل الجنسي المشروع بين الأزواج «مع تطلعه ليكون معلوماً فإنه مع ذلك يُخجله أن يُرى»⁽⁴⁾. التمييز الذي يمكن التأويل والتفكير من إقامته نظرياً بين القران الجنسي وحركة الليبيدو، يفلت بالمقابل من الإرادة ولا يمكن أن يتحقق في الممارسة.

(1) م. ن، XIV، 16؛ راجع في الزواج والعُلْمَة، II، 35 (59) إشارة إلى الإفراط في السرعة أو البطء الذي تخيب به الأعضاء الجنسية أمل الإرادة.

(2) م. ن، I، 6 (7).

(3) م. ن، I، 8 (9).

(4) القديس أغسطينوس، مدينة الله، XIV، 18. بهذه الكيفية يفسر أغسطينوس أنه ليس من المقبول أن يكون الأطفال شهوداً على العلاقات الجنسية بين والديهما-وهي مع ذلك علاقات شبيهة بتلك التي أدت إلى ولادتهم (م. ن). راجع كذلك نعمة المسيح والخطيئة الأصلية؛ العلاقة الزوجية لا تتم من دون «حركة حيوانية» (تحمّر لها الطبيعة البشرية خجلاً)، II، 38 (43).

يلاحظ أغسطينوس أنّ هذه الأعضاء المخصّصة منذ البداية للإنجاب، لكنها متأثرة منذ السقوط بالحركات التي لا يمكنها التخلّص منها، يسمّيها البشر «طبيعة»⁽¹⁾.

«طبيعة»، «قانون ذاته». هل علينا أن نفهم إذا أنّ الليبدو يتعلّق بطبيعة غريبة عن الذات ذاتها، أنّه يفرض ذاته عليها بصفته عنصراً خارجياً، وأنّ السقوط جرّد نوعاً ما الذات من لحمها الخاصّ إلى درجة أنّ هذا الأخير قد يعمل بمعزل عنها؟ أنّه لا يمكننا بالتالي [341] أن نعزّو له ما يحدث فيها؟ أيتوجّب أن نعتبر أن لا صلة لليبدو بالموضوع؟ إذا كان الليبدو طبيعة، فكيف لنا أن لا نسأل الله -وبالتالي نجد أنفسنا وصلنا إلى أن نجعل منه مثل المانويين مخلوقاً لإله سيء، وإمّا إلى أن لا نتعرّف فيه مثل أتباع بيلاجيوس على أيّ شيء يكون شيئاً جوهرياً؟ إجمالاً، إذا كان الليبدو هو قانون ذاته، فكيف يمكن أن نعزّو هذه الطبيعة للذات؟ للإجابة على هذا السؤال كان على أغسطينوس أن يحدّد علاقة الليبدو بالنفس من ناحية (وهو ما يؤمّن مبدأ العزوية) وأن يحدّد من ناحية أخرى منزلة الليبدو بالنسبة إلى الخطيئة (وهو ما يمكن من إنشاء ما يمكن أن يُعزى).

1) حول النقطة الأولى، فكر أغسطينوس قد تطوّر. يمكن القول بشكل جدّ إجماليّ إنه إلى حدود أسئلة لسيمبليسيانوس⁽²⁾، يضع نقطة أصل حركات الغلّمة قبل كل شيء في الجسد -في جسدٍ يصيبه الموت ويهيمن عليه الشرّ-: الخاصية اللاإرادية لهذه الحركات مرتبطة بحقيقة كونها حركات لحماية، بالمعنى الذي تسم فيه سلطة الجسد على النفس. لكن انطلاقاً من النصوص اللاحقة -وخاصّة من التفسير الحرفيّ لسفر التكوين- هو يبحث عن أن ينزّل في النفس ذاتها مبدأ الغلّمة ونقطة انطلاق اللاإراديّ الذي يجتازها. مقطع من مدينة الله، يسبق مباشرة تحليل الحركات الجنسية، يحدّد الإطار العامّ للتفسير⁽³⁾. يذكر أغسطينوس بالمبدأ القائل إنّّه لا خطأ ما لم يكن مسبوقاً بإرادة سيئة. لكنّ هذه الإرادة التي هي مصدر كلّ خطيئة وأصل الخطيئة الأولى وبالتالي أصل السقوط، تتمثّل في حركة النفس التي بتلفّتها عن الله، تشبّث بذاتها وتلتذّب بها. هذه الحركة التي قام بها الكائنات البشريان الأوّلان بحرية هي التي أدخلت إلى العالم الغلّمة وحركاتها اللاإرادية. وهكذا انحرفت الطبيعة البشرية.

(1) القديس أغسطينوس، الزّواج والغلّمة، I، 6 (7).

(2) راجع حول هذا الموضوع مقال أثناس ساج، «الخطيئة الأصلية في فكر القديس أغسطينوس»، مجلة الدراسات الأغسطينية، الجزء الخامس عشر، 1969.

(3) القديس أغسطينوس، مدينة الله، XIV، 13 - 15.

لكن أي [342] معنى نعطيه لهذا «الانحراف»⁽¹⁾؟ ما كان شكله الله وكان خرج للتو من بين يديه هل يمكن أن يكون غيره الإنسان؟ كيف يمكن إذا لخطأ لا إرادي اقترفته نفس حرّة أن تكون نتيجه حركات لا إرادية في جسد حدّد الله طبيعته؟ التفسير الذي يقترحه أغسطينوس يتعلّق بجانب فعل الخلق. كان ثمة خلق طبيعة؛ لكنّ هذا الخلق تمّ من عدم. أي أنّ الإنسان يعتمد على الله دون سواه حتى لا يكون لا شيئاً: إنّ كيانه متوقّف على قدرة الله الكلية وعليها وحدها، وتخليه عن إرادة الله هو تخليه تحديداً عن موجدّه. لا يجب إذا أن نرى في الطبيعة المنحرفة تغييراً لما صنعه الله وإنما تهاوي الكيان الذي نستمدّه منه، والذي يعلن عن ذاته تدريجيّاً بقدر تخلي المرء عن الله ليكتفي بذاته. «لم يكن للرديلة أن تفسد غير طبيعة مستمدّة من العدم. أن تكون طبيعة فذلك مأثاه كونها صنعتها الله؛ أن تهاوي من كيانها فذلك مأثاه كونها خلقت من عدم. الحقّ أنّ تهاويها لم يهلك الإنسان كليّاً، لكن بانحداره نحو ذاته كان تناقص كيانه ممّا كان عليه عندما كان منتسباً إلى الكائن الأسمى. تخلي المرء بالفعل عن الله ليكون في ذاته، أي ليكتفي بذاته، فذلك ليس هو بعدّ أن يكون لا شيئاً، بل هو الاقتراب من ذلك»⁽²⁾.

بالتلّف عن الله وبرفض إطاعته، كان الإنسان يعتقد أنه سيّد نفسه: كان يعتقد أنه يعتق كيانه. لكنّه لم يفعل غير أن تهاوي من كائن لا سند له إلّا إرادة الله. التمرد اللاحق للجسد ليس هو غير نتيجة هذه الإرادة التي باختيارها لكيانها الخاص، تتلّف عن الذي أوجدها، تُسقطه عندما تبحث عن الصعود، وتضعفه عندما تعتقد أنّها تسعى إلى أن تكون سيّدة نفسها. لا إراديّ الغلّمة لا يجب التفكير به على أنه طبيعة مضادة للذات أو ساجنة لها أو ساحبة إيّاها إلى الأسفل. إنه ليس الجسد المتحرّر من كلّ رقابة والمنعتق من النفس، إنه قبل كلّ شيء [343] أدنى الكيان، عوز كيان الذات التي تجد إرادتها تريد ضدّ ما كانت تريده. إرادة منقلبة على ذاتها، إرادة منقسمة بفعل قصور كيان هي ذاتها التي أرادته بحثاً عن أن تكون بذاتها. في حركة الليبيدو الذي يضاعف الفعل الجنسي ويصاحبه دون أن يتمكّن من الانفصال عنه، لا يجب أن نرى انبثاق طبيعة خارجية بالنسبة إلى الذات، طبيعة تُنفذ قوانينها وقد تحرّرت من هيمنة الذات دون أن تستطيع هذه الأخيرة إزائها شيئاً؛ بل الصّدع الذي بقسمته للذات جعلها تريد ما لا تريده. «إدانة عادلة هي إذا التي أعقبت الخطيئة؛ بحيث أنّ الإنسان

(1) القديس أغسطينوس، الزواج والغلّمة، I، 32 (37). يتحدّث أغسطينوس عن تغيير الطبيعة.

(2) القديس أغسطينوس، مدينة الله، XIV، 13، I.

المقدّر له أن ينعم بلحم روحاني لو كان أطاع، رأى روحه ذاته يصبح لحميا. بتكثير اكتفى راضيا بذاته. لكن عوض أن يكون سيّد نفسه بالتّمام، بدخوله في خلاف مع ذاته، يخضع لعبودية قاسية وبائسة تحت أوامر من كان هو أطاعه بارتكاب الذّنب، بعيدا عن الحصول على الحرية التي كان ينشدها. بملء إرادته مات في روحه: سيموت رغما عنه في جسده⁽¹⁾.

لا إمكان إذا لجعل الخطّ الفاصل بين الإراديّ واللاإراديّ يمرّ بين النفس والجسد أو بين الطبيعة والذّات. إنه قد كان مرّ منذ البداية داخل الذّات. بل أكثر من ذلك: لا يجب أن نتخيّل منطقتين قد يفصلهما حدّ؛ يتعلّق الأمر بإرادة يسمح لها انزياحها الإراديّ بالنسبة إلى ما يحافظ عليها في الكائن بأن توجد في ما يسعى إلى تعديدها -أي في اللاإراديّ. المقارنة بالجنسانية الحيوانية توضّح المسألة. أغسطينوس يعود إليها في الأثر اللامكتمل. جوليانوس الإكليني كان أكّد أنّ الحيوانات تعرف اللذة الجنسية وأنه لا إمكان لإنكار أن يكون الله هو مبدع هذه الحركات فيها: أو أنه يجب الاعتراف بأنّ هذه الغلّمة جيّدة طبيعيا أو أنّ الله خلق الشرّ إراديا. يجب أغسطينوس بالقول إنّ شرّ الغلّمة لا يوجد عند الحيوانات، لا لأنّ الغلّمة قد تكون إرادية وإنما لأنّ اللاإراديّ الذي يميّزها ليس تمرّدا عند الحيوانات، الغلّمة لا تعيّن [344] الفصل بين رغبات اللحم ورغبات الرّوح: «غلّمة اللحم عقاب من حيث إنها تمارس سلطانها على الإنسان وليس من حيث إنها تمارس سلطانها على الحيوانات، لأنّ اللحم عند هذه الأخيرة لا يبتغي البتة ضدّ الرّوح⁽²⁾». الأفعال الجنسية عند الحيوانات يمكن أن تتخذ نفس الشكل لكنّها لا تتعلّق بنفس الغلّمة. أو بالأحرى إنّ خاصية الغلّمة البشرية تتمثّل في كون مشابقتها لغلّمة الحيوانات هي نتيجة تمرّد الذات وانقسامها على ذاتها، تمرّدا وانقسامًا غريبين تماما عن الطبيعة الحيوانية. السقوط لم يكن حبس الذات في «طبيعة» حيوانية قد تكون لها قوانينها الخاصّة. لا إراديّ الغلّمة الذي يتخذ شكل حركات حيوانية هو مدوّن بفعل السقوط في البنية الحالية للذّات.

نقترب هنا من نقطة مهمّة في تاريخ تذييت الجنس وتكوين إنسان الرّغبة. بالطبع لم يكن أغسطينوس، لا من بين الكتاب المسيحيين ولا بشكل عامّ من بين كتّاب العصور القديمة، هو من وسم بطابع اللاإراديّ الرّغبة الجنسية. بل إنّ هذا الأمر كان معهودا مثلما رأينا ذلك. لكنّ هذا اللاإراديّ كان تمّ تحديده إمّا بصفته هيئة أو جزءا من النّفس

(1) م. ن. XIV، 15، 1.

(2) القديس أغسطينوس، الأثر اللامكتمل، IV، 38.

التي كان يتعلّق الأمر بالحدّ من حركاتها أو بالسيطرة عليها مع الحفاظ على الأفضلية التراتبية للحركات الأخرى، وإما بصفته «انفعالاً» - هوّى - كان يوشك، وهو المتأّتي من الجسد، أن يُفشل سيادة النفس على ذاتها. لكنّ تحليل أغسطينوس لا يجعل من العُلّمة لا اقتداراً مخصوصاً داخل النفس ولا سلبية تحدّ من سلطتها وإنما شكل الإرادة ذاتها، أي شكل ما يجعل من النّفس ذاتاً. إنها ليست بالنسبة إليه هي اللاإراديّ ضدّ الإرادة بل لا إراديّ الإرادة ذاتها: ما من دونه لا تستطيع الإرادة أن تريد، اللهمّ إلا بعون النّعمة تحديدًا، التي هي وحدها بإمكانها تحريرها من هذه «العاهة» التي هي شكل إرادتها ذاته. نفهم حينئذ لماذا كوّن العُلّمة هي قانون ذاتها ليس أمراً مانعاً لعزوها للذّات: ذلك من حيث إنها «إرادتنا» هي [345] بحكم ذلك قانون ذاتها؛ وبالعكس إرادتنا لا يمكنها الإفلات من العُلّمة إلا بتخلّيها عن أن تكون قانون ذاتها، وباعترافها أنه لا يمكنها أن تريد الخير إلا بقوة النّعمة. «استقلالية» العُلّمة هي قانون الذّات عندما تريد إرادتها الخاصّة. وعجز الذّات هو قانون العُلّمة. ذلك هو الشكل العامّ للعزوية - أو بالأحرى شرطها العامّ.

(2) لكنّ إمكانية العزو هذه يجب تدقيقها. بالفعل، تبيّن التحليلات السابقة أنّ العُلّمة ليست ملكة مستقلّة في النفس ولا هي قوّة قد تأتي من الخارج لتؤثّر على ضعفها. إنها من النفس بهذا المعنى الدقيق جدّاً وهو أنّها مكوّن من مكوّنات الشكل الحاليّ لإرادتها: إنها «قانون الخطيئة»⁽¹⁾. لكنها إذا كانت تميّز بنية الإرادة فإنه يبدو من العسير جدّاً عزوها مثلما قد نعزو خطيئة لمن قد يكون ارتكبتها.

هل يمكن أن تكون الإرادة مذنبه لكونها هي ما هي؟ لكن إذا لم تكن كذلك فكيف لنا أن نؤاخذها بصفتها خطيئة على ما يصدر عنها وهو ليس غير مفعول طبيعتها؟ بخصوص الخطيئة الأصلية والتعميد، تعرض الرسائل المضادّة للبيلاجيين هذا الجدل بشكل مستفيض. ليست المسألة هنا مسألة استعادة هذا الاستدلال المطوّل، وإنما يتعلّق الأمر بأن نبين وحسب، في هذه الحركة بين الخطيئة الأصلية والخطايا، الدّور الذي يجعل أغسطينوس العُلّمة تلعبه والكيفية التي يخصّص بها مكاناً للمبدإ القانونيّ للعزوية.

العُلّمة نسمّيها «خطيئة» لكن «وفق كيفية معيّنة للكلام»⁽²⁾. لكن ما كيفية الكلام هذه على وجه الحقيقة؟

(1) القديس أغسطينوس، الزّواج والعُلّمة، I، 23 (25).

(2) نفسه.

قبل التعميد، يمكن تسمية قانون الخطيئة في كل نفس، خطيئة حالية تستحق بهذه الصفة العقاب الذي ينتظر أولئك الذين لم يتمكنوا من التعميد. يقدم أغسطينوس لهذه الحالة خطاطات تفسير كثيرة. إحداها يمكن اعتبارها أصلانية وتزامنية: في آدم «يوجد كل الناس [346] في حالة بذرة»؛ صنائع الله، لا تحمل هذه البذور أي شر، لكنها ساهمت في فعل الخطيئة وبالتالي لم تبق غريبة عن الإدانة. إنها تولد إذاً حاملة هذه الخطيئة للفعل الجنسي وللعقاب الذي نالت منه حصتها⁽¹⁾. خطاطة أخرى هي خطاطة الانبعاث الدائم. يعبر عنها أغسطينوس بمثال الزيتونة الذي غالباً ما يذكره. يمكن لزيتونة أن تصبح مطعمة بفضل عناية المزارع، ومع ذلك قد تتولد عنها زيتونات برية ثمارها مرة المذاق وكأنه لم يكن انتقل إليها شيء من الزيتون الأم⁽²⁾. كذلك هو الأمر بالنسبة إلى البشرية: يمكن للتعميد أن يكون جدّد الأفراد فعلاً، لكنّ الذين يولدون منه ما يزالون تحت قانون الخطيئة: إنهم موسومون دوماً براهنية الخطيئة الأولى.

لكن نجد كذلك عند أغسطينوس خطاطة أخرى هي خطاطة التفاعلات المتعاقبة وترابطها. الحق يقال، لا يتعلّق الأمر ههنا بخطاطة تستبعد الخطاطات الأخرى، وإنما بانبساطها في الزمن. لا إمكانية لوجود ولادة بالفعل دون قران جنسي بين الوالدين؛ وهذه الولادة حتى وإن حدثت داخل الزواج وبتأبّع الغايات التي حدّدت له، لا يمكن أن تتمّ دون الحركات اللاإرادية التي رأينا أنها كانت تمثّل سمة السقوط الأولى. وهذه الغلّمة التي ما تزال حتى اليوم هي علامة الخطيئة الأولى، تنقل إلى كل نفس تأتي إلى هذا العالم الشكل الذي يميّزها، تنقل إليها قانون الخطيئة الذي يوجد فيها قبل التعميد بصفته خطيئة موجودة بالفعل. هذه البرهنة التي غالباً ما يعود عليها أغسطينوس هي برهنة مهمّة في تاريخ اللاهوت الأخلاقي والإتيقا المسيحية.

مبحثان أساسيان يُستخلصان من ذلك فعلاً. الأوّل يخصّ مكان الغلّمة الجنسية. بالنسبة إلى أغسطينوس، إنها لم تكن السبب الفعلي للخطيئة الأصلية، إنها لم تكن غير نتيجتها. لكنها بالسلسلة الزمنية لكل الأفعال الجنسية التي تنسل الأجيال [347] المتعاقبة، هي دعامة راهنية الخطيئة الأصلية في كل إنسان. نتذكّر أنّها كانت مسألة وقع تطارحها (علاوة على ذلك سيتواصل تطارحها لاحقاً) هي مسألة معرفة ما إذا

(1) القدّيس أغسطينوس، الأثر اللامكتمل، V، 12.

(2) راجع، القدّيس أغسطينوس، الزواج والغلّمة، I، 32 (37) و II، 34 (58)؛ ضدّ جوليانوس، VI،

لم يكن يتوجب أن نفهم بشكل جنسي استهلاك الثمرة المحرمة من طرف الكائنين الشرين الأولين. يتوصل أغسطينوس إلى وضع الفعل الجنسي في مركز اقتصاد الخطيئة الأصلية واستباعاتها، لكن بصفته المحرك الدائم لراهنيتها عبر الأجيال البشرية. إنه بالنسبة إلى هذه الخطيئة البدئية والمحددة، في وضعية نتيجة لا تمحي وفي وضعية سبب يجدده على الدوام. هذه الغلطة الجنسية التي تتحين بها الخطيئة الأولى في كل واحد لن تختفي من العالم إلا في نهاية الأزمنة، عندما سيكون الإنسان انعتق من جسد الموت الذي يدين به لخطيئته هو بالذات. أن نكون وُلدنا من جنس والدينا فذلك يربطنا عبر الزمن بخطيئة الأولين منهما.

لكن يمكن أن نرى كذلك في أطروحات أغسطينوس تشكّل مبحث آخر لعلّه أكثر أهمية إذ لم يبق مرتبطا باللاهوت المسيحي وحده. لقد وقع إدراجه، لأسباب سيتوجب النظر فيها لاحقا، بصفته واحدا من ثوابت الفكر الغربي بخصوص الجنس. هذا المبحث هو مبحث الرابطة الأساسية والتي لا تنفصم بين شكل الفعل الجنسي وبنية الذات. وفق الخطاطة الأغسطينية، إذا كان كلّ فرد يأتي إلى العالم هو ذات غلطة فلاّنه وُلد من علاقة جنسية يتضمّن شكلها بالضرورة الجزء المخجل من اللاإرادي الذي يُقرأ فيه عقاب الخطيئة الأولى. عكسيًا، إذا لم يكن ممكنا استخدام الزواج حتى من أجل أفضل الغايات، دون أن نشغل في العلاقة الجنسية هذه الحركات التي ليس بوسعنا السيطرة عليها، فلاّ أنّ كلّ إنسان يولد منذ السقوط بصفته ذاتًا لإرادة غلمية. إجمالًا، حقيقة ما هو الإنسان بصفته ذاتًا تتجلى في الشكل ذاته الذي يخضع له كلّ فعل جنسي. وبالتالي، هذا الشكل، مع أنه يحمل علامة قصور ونقص وحدث أصلائي، لا يجب إرجاعه إلى طبيعة غريبة معيّنة وإنما إلى بنية الذات ذاتها. بينما تحمل الرغبة في التصوّر الأفلاطوني [348] علامة قسمة تجعل كلّ واحد يبحث عن شريك له (سواء كان من نفس الجنس أو من الجنس الآخر)، وبالتالي يكون النقص هو غياب الآخر، فإنّ «النقص» هنا هو التهاوي والكيان الأدنى الناتجان عن الخطيئة والذات يرتسمان في الذات ذاتها بالشكل الذي هو ماديا الشكل اللاإرادي لرغبتها. الليبدو، بالمعنى الذي غالبا ما يستعمل فيه أغسطينوس هذه الكلمة دون تدقيق آخر، أي الشكل الجنسي للرغبة، هو بالتالي الرابطة العابرة للتاريخ التي تربط الخطيئة الأصلية التي هي نتيجته براهنية الخطيئة في كلّ إنسان. وهو فضلا عن ذلك الكيفية التي يترابط بها في كلّ شخص الشكل اللاإرادي للفعل الجنسي والبنية «المعوّقة» للذات.

3) براهنية الخطيئة في كل إنسان، تكون العُلْمة إذاً خطيئة «بكيفية ما». إنها تعزى إليه وهي فيه مدانة. إنها هي التي تسوِّغ إدانة الذين يموتون دون تعميد.

ما هو إذاً مفعول التعميد؟ ليس هو ولا ريب محو العُلْمة التي نلاحظ جيّداً أنها لا تستمرّ عند المسيحيين بعامة وحسب، وإنما كذلك عند أكثر النَّاسِ قداسة كما كانت استمرت أيضاً عند آباء الكنيسة أنفسهم عندما كان لهم أن ينجبوا بأمر الرب⁽¹⁾. ما يمحوه التعميد يفسّره بتمام الوضوح مقطع رئيسي من الزَّواج والعُلْمة: إنه «عزُّو» هذه العُلْمة - كونها يمكن أن تُعزى للفرد الذي هو حاملها وأنها تمثّل بالنسبة إليه ذنباً راهناً: «عُلْمة اللحم عائدة إلى التعميد، ليس على نحو أنها لن توجد أبداً وإنما من حيث إنها لن تعزى للذات بصفتها خطيئة⁽²⁾». إنها إذاً [349] عملية من نمط قانوني يجريها التعميد على عُلْمة الذات من حيث إنها هي الحضور الراهن للخطيئة الأصلية في الذات. إنها تمحو ما يشكّل في هذا الحضور الذنب الراهن، لكنها تثبت ما يشكّل البنية الدائمة للذات. بعد التعميد لم يعد ممكناً النظر إلى العُلْمة في حدّ ذاتها بصفتها خطيئة موجودة بالفعل في الذات. لكنها تظلّ بصفتها «قانوناً للخطيئة»، أي بصفتها ما يدفع الذات دون كلل إلى ارتكاب الخطيئة ما لم تقاومها. «في الذين أعيد بعثهم لم تعد هي ذاتها خطيئة⁽³⁾». غير أنه بالإمكان مواصلة تسميتها «خطيئة» لسببين⁽⁴⁾: لأنها تأتي من الخطيئة ولأنها بانتصارها تقتطف الخطيئة. حتى بعد أن تكون توقفت هي ذاتها عن أن تكون خطيئة فإنها تظلّ هي ما يربط الخطيئة الأصلية (التي هي بنيويًا مفعولها) بالخطايا الراهنة (التي هي تكوينيًا مبدؤها).

تحت أي شكل تظلّ قائمة؟ تظلّ قائمة بصفتها إسقاط الخطيئة وظلّها الممتدّ والتي هي بكيفية ما نتيجتها التناظرية. لكون الخطيئة هي تهاوي الكائن فإنّ العُلْمة هي ذاتها ضعف وعاهة. في اللغة الطيبة التي هي شائعة الاستعمال في الأدبيات

(1) يقول أغسطينوس بخصوص إبراهيم إنّ الله أعاد له الخصوبة التي فقدتها حتى ينجب إسحاق، لكنه لم يُعد إليه العُلْمة التي تظلّ على ما كانت عليه في الجسد. بينما كان جوليانوس الإكليني يعتقد أنه بإمكانه أن يستخلص من الأطروحة الأغسطينية القضية القائلة إنه قد يكون على الله أن يُرجع له العُلْمة التي وقع الإعلان مع ذلك على أنها سيئة، أو أنّ إسحاق كان وُلد خارج كلّ عُلْمة، ضدّ جوليانوس، III، 23. راجع كذلك القديس أغسطينوس، الأثر اللامكتمل، V، 10.

(2) القديس أغسطينوس، الزَّواج والعُلْمة، I، 25 (28)؛ راجع كذلك الأثر اللامكتمل، V، 10.

(3) [القديس أغسطينوس، الزَّواج والعُلْمة، I، 23 (25)]. راجع استعادة هذه الأطروحة أيضاً في ضدّ جوليانوس، VI، 60.

(4) القديس أغسطينوس، الزَّواج والعُلْمة، I، 23 (25).

المسيحية لتعيين الخطيئة، عندما يريد أغسطينوس أن يثبت الفرق بين المصطلحات، يستعمل بالأحرى ألفاظ الجرح أو المرض للحديث عن فعل الخطيئة ذاته، وألفاظ التدبير (الوَدَّ، الصحة) أو الضَّعْف (الوهن) للحديث عن العُلْمة. مقطع من الصفحات الأخيرة من الزواج والعُلْمة يبيّن بوضوح هذا التلاعب اللغوي: «الجراح (الكُلوم) التي تصيب الجسد تجعل أعضائه تعرج أو تجعل حركاتها صعبة [...] الجرح الذي نسميه خطيئة [أغسطينوس يعني هنا الخطيئة الأصلية] يجرح الحياة ذاتها التي يحيها الإنسان وفق العدالة [...] وهكذا، بهذه الخطيئة الجسيمة لأوّل إنسان، طبيعتنا الحالة فيه [350] عرفت التهاوي (تحوّلت إلى الأسوأ): ليس أنّها أصبحت خطّاءة وحسب لكنها فضلا عن ذلك ولدت خطّائين. ومع ذلك، هذا العيب ذاته الذي حطّم قوّة الحياة الجيّدة، ليس هو طبيعة بكلّ تأكيد بل هو خلل (الأكّد أنه ليس طبيعة بل هو عاهة)؛ مثلما أنّ حالة صحية سيّئة ليست البتة بالنسبة إلى الجسد جوهرًا أو طبيعة بل هي خلل (حالة مرضية للجسد)، وفي الغالب الأعمّ، مع أنّ ذلك لا يحصل دائما، فإنّ الاستعدادات المرّضية للأولياء تنتقل على هذا النحو عن طريق الإنجاب وتظهر في جسد الأبناء⁽¹⁾».

لكنّ العنصر المضايّف والملازم لهذه العاهة التي تميّز العُلْمة هو قوّة حركات هذه العُلْمة ذاتها. إنه ما به هي ضعيفة بصفقتها الإرادة التي تعود بها الذات على ذاتها، وكذلك هو ما به هي قوية بصفقتها حضور الإرادة السيّئة في الذات. العزوية، العزو الذي يجعل من العُلْمة ذنبا موجودا بالفعل محاه التعميد محوا تامّا لكنه لم يمحُ الحضور الفاعل لهذه العُلْمة. حتى عند الذي وُلد من جديد، تعمل العُلْمة بكيفية ما (تقوم بشيء ما). وما شكل هذا العمل غير كونه «الرغبات السيّئة والمخجلة»⁽²⁾؟ افتراضات أغسطينوس الأساسية حول حضور العُلْمة في قلوب الناس معروفة جدّا بحيث ليس من الصّوري استعادتها هنا.

لنذكر فقط أنه يرى في هذا الحضور مبدأ صراع روحي لا يمكن أن يجد حدّه النهائي إلّا يوم سنكون تحرّرنا من «جسد الموت» الذي هو جسدنا اليوم. لكن لنذكر

(1) م. ن، II، 34 (57). يطوّر هذا المقطع الإشارات الواردة في الكتاب الأوّل، 25 (28). جوليانوس الإكليني كان نقد هذين النّصين ويحييه أغسطينوس في ضدّ جوليانوس، VI، 53 - 56، وفي الأثر اللامكتمل، VI، 7.

(2) «أمّا بخصوص عملها فماذا يكون هو ذاته إن لم يكن عمل الرغبات المشينة والمخجلة»، القديس أغسطينوس، الزواج والعُلْمة، I، 27 (30).

كذلك أنّ جسد الموت هذا ليس عنصراً مادّياً قد كنّا أصبحنا سجناءه منذ السقوط. إنه يميّز الطريقة ذاتها التي نريد بها، وأنّ أية خطيئة لم يكن من الممكن اقترافها من قبلنا من دوننا؛ وفي كلّ الأحوال، إرادتنا متورّطة فيها. أن لا يبحث المذنب عن الاختباء [351] وراء تعلّة كونه ليس هو الذي يفعل بل هي الغلّمة فيه، فإنّ مثل هذا الخطاب قد يدلّ وحسب على أنه لا يعرف ذاته: «بينما يتعلّق الأمر بالكلّ: قلب يقرّر وجسد ينقذ؛ إنه هو ذاته مرّكب، لكنّه ما زال يتخيّل أنّ ذلك الكلّ ليس هو ذاته⁽¹⁾». لنذكر أخيراً، بما أنّ الغلّمة تنتمي إلى بنية إرادتنا المتهاوية ذاتها وأنّ هذه الأخيرة لا تقدر بذاتها على أن تريد إلّا في شكل الغلّمة، وأنهما لا تتعارضان بصفتهما عنصريّين غريبين معاديين لبعضهما بالقوّة، بل هما مترابطتان في طبيعة هي طبيعة السقوط، فإنه يستحيل أن تُهزم الغلّمة في الصراع الروحيّ ما لم تكن تدخلت النعمة الإلهية.

- III -

مفاعيل ونتائج النظرية الأغسطينية في الغلّمة كانت بالغة بطبيعة الحال. أوّد أن أشدّد فيها فقط على مظهر يخصّ التحكم بالأنفس والسلوك الجنسيّ للأزواج بشكل خاصّ. يتعلّق الأمر بـ«قوّنتها» أو بالأحرى بإحضار عناصر كانت تمكّن من التفكير داخل أشكال من نمط قانونيّ بممارسات وقواعد وأوامر ووصايا قد كان وقع التفكير بها خاصّة إلى حدّ تلك اللحظة ضمن أشكال التنسّك الروحيّ وتقنيات تطهير النفس. بتركيز تحليله للغلّمة على مشكل الإراديّ واللاإراديّ أو بأكثر دقّة على مشكل بنية الإرادة ذاتها وليس على مشكل الطاهر والمدنّس، النفس والجسد، المادّة والروح، الانفعال والتحكم بالذات، إنما كان نزّل تحليله ذاك داخل منظومة مرجعيّات قانونية. لقد كان باشر هذه المهمّة التي كانت المسيحية الغربية سترتبط بها لمُدّة قرون والتي ستدين لها (أو لاستحالتها) في القرن السادس عشر بالانشقاق الكبير داخل الإصلاح الدينيّ، نعني: التفكير بالمذنب [352] بصفته ذاتاً حقوقية؛ أو مثلما قد نقول في لغة أخرى: التفكير بالتآني وفي شكل واحد بالذات الرّغبة وبالذات الحقوقية. المصطلحان الأكثر أهمية لهذه القنونة كانا دون شكّ هما مصطلح الرّضى (الموافقة) ومصطلح الاستعمال (الاستخدام).

1. كان الزّواج والغلّمة ميّز بعناية بين عزوية -عزو- الغلّمة وعزوية الخطيئة. العزوية الأولى كانت تقوم بواسطة الخاصية الحالية للغلّمة بصفقتها خطيئة أصلية عند

(1) م. ن، I، 28 (31).

كلّ مولود جديد؛ وهي التي كان أزالها التعميد مع أنّ العُلّمة ذاتها تظلّ قائمة. في حالة الخطيئة يكون الأمر مختلفاً: الفعل يضمحلّ بمجرد القيام به لكنّ عزويته باقية. إنه تمييز لم يكن يرى فيه جوليانوس الإكليني غير جدلية كانت تعمل فيها «تبادلية الأضداد»: في واقع الأمر لم يكن يرى إمكانية زوال عزو السبب - العُلّمة - دون أن نتوصّل كذلك إلى محو عزو الخطيئة أو أن نتمكّن من تجريم الخطيئة دون أن نجعل من العُلّمة التي يصدر عنها العزو شراً جوهريّاً في الكائن الإنسانيّ. ردّ أغسطينوس عليه في الكتاب السادس من ضدّ جوليانوس يمكن من أن يعيّن بالتحديد موضع النقطة التي تتشكّل فيها بالنسبة إلى العُلّمة عزوية الخطيئة. حتى بعد التعميد، العُلّمة حاضرة - بالفعل بما أنّ التعميد لم يمحّ غير المظهر القانونيّ الذي كان يقضي بإدانتها. لكن ما الذي يعنيه «الوجود بالفعل»؟ الأكّد أنه لا يعني أنّها كانت دائماً فاعلة، دائماً بيّنة، أي أنّها باقية في شكل رغبات ملحّة، إذ يصادفها أن «تنام»، حيث لا يُقبل أيّ موضوع لإثارة الشهوة. على هذا النحو، رجل خجول هو حالياً خجول، حتى وإن كان لا يخشى شيئاً لأنه لا شيء يدعو للخشية. إنها حاضرة إذاً بصفتها «خاصية» وحسب. لكن انطلاقاً من هنا يمكنها أن تكون بالفعل بصفتها نشاطاً: في شكل رغبة أمكن لموضوع أن يثيرها. إنها ليست خطيئة بعد، أي عنصرًا يمكن عزوه، بما أنّها وإن غيّرت شكلها [353] - غيّرت استعدادها العام وأصبحت رغبة فاعلة - فإنها تظلّ سمة للخطيئة الأصلية التي ألغيت عزوها. لكن بالمقابل، حتى من حيث هي استعداد أصبح فاعلاً فإنها لا تهيمن البتّة بالتّمام على النفس ولا تفرض البتّة أيّ فعل كان. ليجد هذا الأخير له موضعاً، لا بدّ أن يكون حدث فعل خاصّ بالإرادة. مهما كانت حركة العُلّمة قوية، وحتى من حيث إنّ هذه الأخيرة هي شكل الإرادة - ومهما كان تهاويها من الكيان الذي كانت تستمدّه من الله -، فإنها لا تستطيع أن تصير فعلاً دون فعل الإرادة ذاته. لا إمكان لوجود خطيئة دون هذه السّمة - مهما كانت دقيقة وغير مرئية على قدر ما نتخيّل - التي تجعلنا نريد ما تريده العُلّمة. هذا هو الرّضى؛ هو الذي يمكن من عزو فعل له مصدره في عُلّمة هي ذاتها غير قابلة للعزو. ومثلما يقول ذلك مقطع آخر من ضدّ جوليانوس: «الرّوح يفعل الخير عندما يرفض الخضوع للعُلّمة السيئة، لكنّ هذا الخير ليس كاملاً بعد بما أنّ الرّغبات السيئة لم تضمحلّ بعدّ تماماً؛ أمّا اللّحم فإنّه يشكّل الرّغبة السيئة، لكن طالما أنه لم يحصل على رضى الرّوح فإنّه لا يبلغ كمال الشّرّ ولا يصل حتّى إلى الأفعال المذمومة⁽¹⁾».

في مقاربة أولى، يمكن لمصطلح الرّضى هذا أن يبدو غير مختلف جدّاً عمّا يمكن

أن نجده في روحانية نفس العصر التي كان كاسيانوس شاهداً عليها في الغرب. في نهاية المطاف، الجهد التنسكي الذي كانت تأمر به كان الرضى موضوعاً من بين موضوعاته الرئيسية: استقبال أو عدم استقبال الرغبات التي كانت ترد على الروح، قبولها أو رفضها وفق ما كنا نتعرف فيها على أنها إلهام إلهي أو هي من وحي الشر. ومع ذلك فإن هذا الرضى ليس له كلياً نفس الشكل ولا نفس الآليات. يتعلق الأمر عند كاسيانوس بدخول عناصر في النفس - أفكار، صور، إيعازات فعل - يجب التساؤل بشأن قيمتها ومصدرها. المسألة هي مسألة فتح أو إغلاق أبواب النفس، استبعاد ما تمكن من الدخول إليها وتدنيسها، العمل على حمايتها، وبالتالي حتى تتمكن في نهاية الأمر [354] من توجيه النظر العلي لتأمل نحو الأشياء الأبدية. يخضع الرضى عنده خاصة لنموذج العتبة: إنه يتضمن داخلاً وخارجاً؛ إنه يؤمن فرزاً، إنه يفتح أو يغلّق؛ إنه يستقبل ويطرد. ونعثر هنا مجدداً على الشكل التقليدي للقسمة بين الطاهر والمدنس.

للرّضى عند أغسطينوس شكل آخر وصيغة فعل أخرى. لهذا الأمر سبب أساسي: بينما الرغبة والإرادة هما هيتان مختلفتان في روحانية مثل روحانية كاسيانوس، تنتمي العُلمة بالنسبة إلى أغسطينوس إلى شكل الإرادة ذاته. الرضى بالنسبة إليه ليس هو قبول الإرادة بعنصر غريب؛ إنه طريقة تريد بها الإرادة من حيث هي فعل حرّ، ما تريده بصفته عُلمة. في الرضى - وقد نقول نفس الشيء عن ضديده الذي هو الرّفض -، تتخذ الإرادة ذاتها موضوعاً لذاتها. عندما ترضى فإنها لا تريد ما ترغب فيه وحسب، إنها لا تريد المُراد في الرغبة وحسب. إنها تريد هذه الإرادة التي لها شكل العُلمة، إنها تتخذ من ذاتها غايةً من حيث هي إرادة متهاوية. إنها تريد ذاتها عُلمة. بالمقابل، لا يتمثل عدم الرضى في التغلب على الرغبة باستبعاد تصوّر الموضوع المرغوب فيه من النفس، وإنما بعدم إرادته مثلما تريده العُلمة. إجمالاً: الرضى عند كاسيانوس وعند آخرين قريبين منه، يتعلّق أساساً بالموضوع - موضوع الرغبة الذي يقع طرده بصفته موضوع التّصوّر حتى لا يصبح موضوع الإرادة. عند أغسطينوس يتم الرضى والرفض في الإرادة ذاتها، في الحركة التي تريد أو لا تريد بها ذاتها مثلما هي. في هذه الحركة تتخذ الذات من ذاتها موضوعاً لرغبتها الخاصّة، عازمة على أن تريد مثلما أن لا تريد الشكل العُلمي لإرادتها المتهاوية. الرضى بصفته عنصراً ضرورياً لتكوين فعل يمكن عزوه بصفته خطيئة ليس هو إذاً تحويل رغبة إلى فعل حقيقي وحسب؛ إنه ليس حتى القبول بهذه الرغبة في الفكر في شكل تصوّر وقع تلقّيه وحسب. إنه فعل الإرادة

الذي تقوم به على ذاتها -وعلى شكلها عوضاً عن موضوعها. عندما ترضى الذات [355] فإنها لا تفتح الأبواب لموضوع مرغوب فيه، إنها تتشكّل وتُثقل بابها بصفقتها ذاتاً راغبة: مذّاك تصبح حركات غُلمتها معزّوة إليها/ لها. الرّضى -وذلك هو سبب الدّور المركزيّ الذي يلعبه عند أغسطينوس والذي سيلعبه لاحقاً- يمكن من تعيين ذات الغُلمة بصفقتها ذاتاً حقوقية.

2. هذه البنية التي هي بنية الذات الحقوقية -ذات الغُلمة، لها مفاعيل مهمّة في تقنين العلاقات الزوجية. سيمكننا أن نؤكّد وسنكون على حقّ في القول إنّ أغسطينوس قد غيّر القليل من الأشياء في مضمون الأوامر التي كانت مقبولة قبله أو في عصره: تحريم العلاقات الجنسية خارج الزّواج خوف الوقوع تحت طائلة خطيئة جسيمة، سواء في شكل الزّنا إذا كان على الأقلّ أحد القريّنين متزوّجاً، وسواء في شكل الفجور إذا لم يكن أيّ منهما متزوّجاً؛ توصية بعدم ممارسة العلاقات الزوجية في بعض الحالات -وقت الصّلاة أو في بعض الفترات من السّنة⁽¹⁾؛ إدانة صارمة جدّاً لكلّ الأفعال الجنسية التي قد تتمّ ضدّ الاستعمال الطّبيعيّ بصفقتها جرائم شنيعة -يتمّ هذا الفعل عندما لا يستعمل الرّجل «العضو الأنثويّ المخصّص للإِنجاب»⁽²⁾؛ تأنيب كلّ الـ«إفراطات» التي قد يستسلم لها الأزواج، مع احترامهم لهذا الاستعمال الطّبيعيّ، فهم يتخطّون ما يستوجبه هو بدقّة: إنها خطايا طفيفة. هذا الملمح العامّ للتحريمات ليس مختلفاً عن الذي كنّا نعرفه من قبل، والذي كان الأخلاقيون المسيحيون يقدّمونه منذ زمن طويل على الأقلّ بصفة توصيات ملحة.

لكنّ أغسطينوس يستعيد هذا الكلّ بكامله، يُنسّقنه ويؤسّسه حول مصطلح الاستعمال أو الاستخدام. في الواقع، يتعلّق الأمر بمصطلح مرّكب يجده أغسطينوس قيد الاستعمال لكنه يعطيه دلالة أكثر دقّة بكثير. كان المقصود باستعمال الزّواج هو العلاقات الجنسية بين الأزواج، في نفس الوقت لأنّ الزّواج هو الذي كان يشرّع لفعل كان يُعدّ محلّ إدانة خارجه، ولأنّ هذا الفعل [356] كان يتمثّل بالتالي في ممارسة حق مكتسب على جسد الآخر. استعمال الزّواج كان له إذاً في نفس الوقت معنى مؤسّسياً وجسدياً، معنى قانونيّاً -جسدياً: كنّا نستعمل حقّاً باستعمال جسد.

يُدخل أغسطينوس بعداً جديداً في هذا المصطلح الذي سبق تكوينه. وفق أغسطينوس، في الفعل الجنسيّ بين الأزواج لا نستعمل حقّ الزّواج وجسد الآخر

(1) [هامش فارغ].

(2) القديس أغسطينوس، الأثر اللامكتمل، V، 17.

وحسب، وإنما يستعمل المرء غُلمته الخاصة. كان المشكل بالفعل هو التالي: طالما أنَّ الفعل الجنسي والإنجاب لا يمكن أن يتَّما منذ السقوط إلاَّ بحركات لا إرادية للْغُلْمة وبالتالي حركات مخجلة، فهل يمكن أن نتحاشى القول استنتاجاً من ذلك إنَّ كلَّ علاقة زوجية هي بحدِّ ذاتها علاقة سيِّئة؟ كيف يمكننا القول إنَّ الزواج نعمة إذا كان الفعل الذي يشرِّع له الزَّواج هو في حدِّ ذاته شرٌّ؟ إمَّا أنه لا يمكننا الالتزام بالأطروحة القائلة إنَّ الزواج هو إيجابياً نعمة (وليس هو شرٌّ أقلَّ وحسب بالنسبة إلى الفجور)؛ وإمَّا أنه لا يمكننا الاحتفاظ بالقضية القائلة إنَّ شرَّ الْغُلْمة يصاحب بالضرورة كلَّ علاقة جنسية أيًّا كانت. إلاَّ أنَّ مصطلح الاستخدام يمكن تحديداً من الاحتفاظ بهاتين الأطروحتين، لكن بشرط إجراء انفصالين: في العلاقة الزوجية بين حركة الليبدو وفعل الإرادة؛ وفي فعل الإرادة هذا، بين الرِّضى الذي قد نقول عنه إنه «موضوعي» لهذه الحركة ذاتها (والذي لا يمكن أن لا نقبله بما أنه ملازم للعلاقة الجنسية) والرِّضى أو عدم الرِّضى الذاتي لهذه الْغُلْمة بصفقتها شكل الإرادة: بالفعل، في هذه العلاقة الجنسية يمكن للمرء أن يريد إشباع الْغُلْمة، أي أن يريد شكل هذه الإرادة المتهاوية، أو أن يريد إنجاب أطفال، أن يجنَّب قرينه السقوط في الفجور. في العلاقة الزوجية، إذا كان مسار الفعل الجنسي ليس قابلاً للتغيير في بنيته التي هي بنية الْغُلْمة، فإنَّ الرِّضى قابل للتغيير؛ إنه يظلَّ حرّاً. الاستخدام هو إذاً صيغة معيّنة للحركة بين الرِّضى وعدم الرِّضى. بإمكانه تحديد غايات من قبيل أنها تجعل الذات لن تريد ذاتها بصفقتها ذاتاً غُلْمية في اللحظة التي تقوم فيها بفعل تفترض شروط إتمامه الْغُلْمة. هذا التصرُّو يحمل معه عدّة نتائج.

إنه يفتح إمكانية التفكير بالعلاقة الجنسية بصفقتها مرتبطة حتمياً بشرٍّ، أي بْغُلْمة هي النتيجة المباشرة للخطيئة الأولى وللعقاب المرئي الأوّل الذي تلقّته، لكنه يفتح إمكانية التفكير في نفس الوقت بفعل مخصوص للإرادة داخل هذه العلاقات الجنسية إذا استسلمنا لها، فعلاً سيكون سيِّئاً أو لا، خطيئة أو لا، وفق أن يريد أو أن لا يريد شكل الْغُلْمة. هو ذا معنى الصياغة الشهيرة التي ستقع معاودتها طيلة أكثر من ألفية: في العلاقات الزوجية، نستخدم في كلِّ الأحوال شرّاً؛ لكنَّ هذا الشرّ يمكن أن نستعمله بشكل جيّد أو سيِّء. وهنا تنزّل إمكانية الخطيئة. تظهر أهمية هذا التصرُّو إذا قارناها بأقوال جوليانوس. التصرُّوران متناظران ومتعاكسان بكامل الدِّقة على ما يبدو، إذ يقول جوليانوس: «من [...] يحافظ على الصيغة المشروعة يستعمل جيّداً ما هو خير؛ من لا يحافظ عليها يستعمل هذا الخير بشكل سيِّء؛ وأخيراً من بمحبّته للعذرية

المقدّسة يحتقر كلّ صيغة فهو يرفض ما هو خير ليصل إلى ما هو أفضل». ويقول أغسطينوس: «من يتقيّد بصيغة العُلّمة يستعمل الشرّ بشكل جيّد؛ من لا يتقيّد بها يستعمل الشرّ بشكل سيء؛ من [...] يحتقر حتى الصيغة المشروعة، يرفض استعمال الشرّ ليتعلّق بما هو أكمل⁽¹⁾». يجب التعرّف في التطابق الحرفيّ بين الصياغتين على عدم تناظر عميق: بالنسبة إلى جوليانوس، طالما أنّ المتعة الحاصلة في العلاقات الجنسية هي خير أعدّه الله ذاته في الخلق فإنّ اللجوء إليها لا يمكن أن يكون إلّا خيراً، شريطة أن يكون ذلك في الأشكال التي ربّها الله ورسمتها الطبيعة؛ تبدأ الخطيئة عند الانحراف أو تخطّي الحدود. الاستعمال الذي يتحدّث عنه في نصّه هو إذا أسلوب الفعل الجسديّ وشكله (وفي ذلك يبقى جوليانوس داخل إطار أخلاق الشّطط). بالنسبة إلى أغسطينوس، ما دام شرّ العُلّمة «موجوداً في الطبيعة البشرية» فإنّ النقطة الحاسمة يجب تعيين موقعها في الغايات التي يقع تعقبها، أي في شكل الإرادة ذاته؛ [358]إنّما هي التي تحدّد قيمة الفعل الجسديّ⁽²⁾: ومع أغسطينوس ندخل إلى أخلاق جنسية مركّزة على ذات حقوقية. عند جوليانوس، الخطيئة (الفعل المشطّ) هي التي تحدّد الشرّ وتظهره. عند أغسطينوس، الشرّ سابق ومدوّن حتماً في العلاقة الجنسية؛ لكنّ الخطيئة التي تصدر عنه تميّز عنه بوضوح حتى لا يكون هو الذي حتمها وحتى تشكّل فعلاً قابلاً للعزو.

هكذا تمكّن فكرة استعمال العُلّمة، التي يدرجها أغسطينوس في تحليل الفعل الجنسيّ بين الاستعمال المشروع للزّواج والاستعمال الطبيعيّ للجسد، بالتفكير في الفرد - أي في كلّ واحد من القرينين - بصفته يشكّل ذاتاً واحدة للرغبة وللحقّ: إنه هو «ذاته» من حيث هو ذات (وليس بتجاور طبيعتين أو بنفي النّفس في عالم غريب)، تفعل صُلب حتمية الرغبة وحرّية الخير والشرّ. لكن يجب أن نلاحظ أنّه رغم وحدة الذات هذه، تظلّ الرّغبة شرّاً ويظلّ استعمالها مستقلاً. قد يصادف أن نستعمل العُلّمة استعمالاً غير غُلّميّ بإطلاق، لكن مع ذلك هذه العُلّمة لن تُلغى. يحدث غالباً أن لا نستعمل العُلّمة استعمالاً غير غُلّميّ إلّا من أجل العُلّمة وحدها إلى حدّ أنها تبدو مكتسحة لكلّ شيء، لكنّ هذا الاستعمال يظلّ مع ذلك فعلاً مخصوصاً وقابلاً

(1) القدّيس أغسطينوس، ضدّ جوليانوس، III، 42.

(2) يجب أن نلاحظ أن جوليانوس يتحدّث عمّن يحافظ على «الصيغة المشروعة» (يتعلّق الأمر بشكل الفعل الجنسيّ)؛ ويتحدّث أغسطينوس عمّن يتقيّد بـ «صيغة العُلّمة» (يتعلّق الأمر بشكل الإرادة).

للعزو. لكن بهذه اللاختزالية ذاتها، نلاحظ انفتاح إمكانات جَمّة لقوننة العلاقات بين الأزواج. إذا كان الفعل الجنسي خيراً في ذاته وكان طبيعياً فإن تقنين هذه العلاقات قد يتم ببساطة تبعاً للشكل الذي نقدر أنه «طبيعي»: ما عدا ذلك يُعدّ شططاً وإفراطاً وخرقاً للحدود وانتقالاً إلى طبيعة - مضادة. وهكذا نظلّ داخل أخلاق الطبيعة. إذا كانت العلاقة الجنسية قد تمّ تعريفها فقط بالشر أو بالذنس الذي تحمله معها، فإن التقنين قد يقع تبعاً لنموذج إحصان كامل وقيمة السلوكات تتراتب بالنسبة إليه: قد نكون داخل إتيقا الطهارة. أخيراً، إذا كنّا افترضنا أنّ شرّ الرغبة يمكن أن [359] ينحلّ تدريجياً في ممارسة الإرادة التي تراقبه وتحدّه، فقد نكون ما زلنا في سجلّ الزامات الحكمة. لكنّ الفصل في الفعل الجنسي بين شرّ الليبدو وبين إمكان استعماله بشكل خير أو شرّير يسمح بتقنين السلوكات الجنسية تبعاً لهذه الاستعمالات وللغايات التي يتابعها والظروف التي تحوّر، إلخ. إنهما الغايتان المقبولتان كغائتين مشروعيتين - الإنجاب وتجنب الآخر الخطيئة - هما اللتان ستُستخدمان إذا كُحِيطَ هادٍ لتأطير سير الأفعال الجنسية بين الأزواج وتحديد ما هو مسموح، محظور، بأية شروط، وفي أية مناسبات.

الحق أنّ أغسطينوس لا يتوسّع كثيراً في هذه الإمكانيات. سيقع التوسّع فيها لاحقاً، وبالمناسبة، ليس مجرد توسّع منطقيّ، لكنّه توسّع عندما ستكون مجموعة كاملة من السيرورات الأخرى قد عززت في المجتمع والكنيسة الوسيطيتين، أهمية العلاقات ذات النمط القانوني. ومع ذلك نجد في التحليل الأغسطينيّ للعلّمة القلب النظريّ الذي سيمكّن من مثل هذه التوسّعات. العلاقات الزوجية الكائنة في ظلّ التوصيات الإجمالية للاعتدال والحياء أو الاحترام وفي ظلّ الغائية العاقبة للإنجاب، كانت ظلّت مسألة خاصّة وسرية ستفضي إلى قواعد عديدة وإلى ذمّة متطورة بخصوص الكيفية التي تمارس فيها حقوقها كما تُتمّ فيها واجباتها. المسيحية الوسيطة - خاصة انطلاقاً من القرن الثالث عشر - ستكون دون شكّ هي الشكل الأوّل للحضارة التي ستطوّر بخصوص العلاقات الجنسية بين الأزواج أوامر بمثل هذا الإسهاب. لقواعد الزّواج، لقواعد تبادل أو نقل الممتلكات في الزّواج، لعلاقات السلوك المتبادل بين القريّين، التي نجدها في جلّ المجتمعات في أشكال متنوّعة وبآليات إرغام شتى، تضيف المسيحية هذه الخصوصية: تقنين شديد الدقّة للحظات والمبادرات والدّعوات والموافقات والامتناعات والوضعيّات والحركات والمداعبات، ومن المحتمل مثلما سنرى، للكلام الذي يمكن أن يتمّ في العلاقات الجنسية. ازدواج

الشكل الجنسي الهائل الذي كان طبع حياة العصور القديمة -فاصلا بين هذه العلاقات الجنسية التي نتحدث عنها، التي نسردها والتي هي [360] بالضرورة خارج الزواج، وبين علاقات الزَّواجية التي تندد عن النظر وعن الخطاب-، ازدواج الشكل الجنسي الهائل هذا يضمحل. نتحدث على الأقل في ممارسة الاعتراف بنفس القدر إن لم يكن بقدر أكبر عن هذه العلاقات كما عن تلك. الجنس في الزواج أصبح إذا موضوع قَوْننة وحوقة.

لكن هذه ما تزال عند أغسطينوس وفي عصره مجرد إمكانات. لعل ما كان في الحال أكثر أهمية هو أنه مع فكرة العُلْمة بصفقتها شرًا، كان يمكن الجمع في نفس مبحث النَّضال الروحي، بين التزام العذرية وممارسة الزواج. في الحالتين نحن إزاء نفس الشرِّ، المطلوب هو نفس الزَّهد في الشكل العُلْمي للإرادة: الفرق هو أنه في الزواج، عدم الرِّضى يمرّ بشكل معيّن للاستعمال ستتصرف عنه العذرية بحذق. تتحدّد الحالتان بصفتهما ممارستين لا تختلفان كثيرا إزاء العُلْمة التي لدينا فيها الآن نظرية قادرة على تسويغهما معا، مع الفرق بينهما في القيمة لكن كذلك في رابطتهما الجوهرية. ويمكن أن نلاحظ خاصّة أنه في مثل هذا التَّصوّر، لا يصلح مصطلحا الرِّضى والاستعمال لتعريف العلاقات بين الأزواج بشكل مباشر. إنهما لا يؤسسان تقنيتهما إلا من خلال الرِّضى (أو عدم الرِّضى) الذي يقدّمه كلّ واحد للبيدوه الخاص، أو من خلال الاستعمال (الجيد أو السيئ) الذي يقوم به للبيدوه الخاص. ذلك معناه أن كل ضبط للسلوكات الجنسية يمكن أن يتمّ مستقبلا انطلاقا من العلاقة التي يجب أن يقيمها كلّ واحد مع ذاته. استشكال السلوكات الجنسية -سواء تعلق الأمر بمعرفة ما هي على الحقيقة أو بتحديد ما سيتوجّب أن تكون عليه- يصبح مشكل الذات. ذات الرِّغبة التي لا يمكن أن يكتشف حقيقتها إلا هي ذاتها في أعماق ذاتها. ذات حقوقية أفعالها القابلة للعزو وتحدّد وتوزّع إلى جيّدة أو سيّئة وفق العلاقات التي لها مع ذاتها. يمكن أن نقول باختصار إنّ الفعل الجنسي في العالم القديم قد وقع التفكير به بصفته «كتلة مرّضية حادة»، وحدة تشنجيّة حيث كان الفرد يستغرق في متعة العلاقة الجنسية بالآخر حدّ محاكاة الموت. بخصوص هذه الكتلة لم يكن الأمر يتعلق [361] بتحليلها، كان يتوجّب تنزيلها فقط من جديد داخل اقتصاد عامّ للمتعة والقوى. هذه الكتلة تمّ تفكيكها في المسيحية بقواعد الحياة وبنفون قيادة الذات وقيادة الآخرين وبتقنيات اختبار الاعتراف أو إجراءاته وبمذهب عامّ في الرِّغبة وبالسَّقوط وبالخطيئة، إلخ. ومع ذلك أعيدَ تركيب الوحدة، ليس حول المتعة والعلاقة الجنسية وإنّما حول

الرغبة والذات. لقد أعيد تركيبها بكيفية يظل معها الانكسار قائماً ويكون التحليل فيه ممكناً: إنها ممكنة كذلك في شكل النظرية والتأمل كما في الشكل العملي للاختبار الفردي، إما من طرف الآخر أو من طرف الذات عينها. وفي هذه الأشكال الأخيرة، ليست هي ممّا [يوصى به] وحسب، بل هي إلزامية. هكذا أعيد التركيب حول ما قد يمكن أن نسمّيه، في مواجهة اقتصاد المتعة المشتدّة، تحليلية ذات العُلْمة. وهنا يرتبط الجنس والحقيقة والحقّ بروابط شدّتها ثقافتنا بدلا من إطلاقها.

ملحقات

[365] الملحق 1

ما يتعلّق الأمر بالبرهنة عليه:

1. توجد نواة إلزامية قارة في المسيحية. هذه النواة قديمة. وقد تشكّلت قبل مجيء المسيحية. إنها مُثبتة بوضوح عند الكتاب الوثنيين للعصر الهلنستي والروماني.
2. نجد هذه النواة دون تعديل كبير عند المدافعين عن العقيدة في القرن الثاني. إكليمنس الإسكندري أدمجها في لاهوته المستوحى من أفلاطون كما في جملة من الوصايا الأخلاقية المستوحاة من الرواقية.
3. التعريف الجديد للعلاقات بين الذاتية والحقيقة هو الذي سيعطي لهذه النواة الإلزامية القديمة دلالة غير مسبوقة وسيجري تعديلات مهمة على التصور القديم للمتعة ولاقتصادها.
4. لا تتعلّق هذه التحويلات بالقسمة بين المسموح والممنوع بقدر تعلّقها بتحليل مجال اللذات وبصيغة العلاقة التي تكون الذات مدعوة لتقييمها معها. ليس القانون ومضمونه إذا هما اللذان تغيّرا تغيّرا كبيرا وإنما الذي تغيّر هو التجربة بصفتها شرط المعرفة.

- I -

يمكن أن يذهب في ظننا إذاً أنَّ مسيحية القرون الخمسة الأولى حدّدت طريقتين منتظمتين ومنفصلتين كان للفرد أن يتبدّى تبعاً لهما «في الحقيقة» ليتخلّص من الشر: من جهة طقس توبة ضخم، أوحده، شامل، يتعلّق بكامل وجوده، وأحياناً يقلب بشكل نهائيّ حياته كلها؛ من جهة ثانية، ممارسة مستمرة للفحص واليقظة، تسعى إلى استجماع وإلى قول الحركات العميقة للنفس. من جهة، إنتاج حقيقة يبدو فيه أنَّ «الفعل الصادق» للحركات والمواقف والنحيب والتقصّف وأشكال الحياة، يتغلب بوضوح على صياغات الخطاب؛ من جهة أخرى، إنتاج حقيقة يبدو فيه أنَّ «قول الحق» يفرض لفظة شاملة قدر الإمكان لخبايا النفس. يمكن أن نواجه «اعتراف التوبة» بصفته تبدّياً للكائن الآثم بـ «اعتراف الإرشاد» بصفته إعلاناً عن حركات الفكر. يظهر أنّها مواجهة لها ما يسوّغها من زاوية نظر التّقانة الخاصة بكل واحدة من هذه الممارسات كما من زاوية نظر سياقها المؤسّسيّ.

تقوم تقنية «اعتراف توبة» التائب على تهيئة جملة من الانفصالات وعلى تكثيفها المباغت وعلى بلورتها: القطع مع الحياة السابقة التي يقع التخلي عن أشكالها وسِماتها؛ الانعزال [367] بالنسبة إلى الجماعة التي يتذلل المرء إزاءها ليبيّن كم هو غير جدير بالبقاء ضمنها؛ قطع المرء مع جسده الخاص الذي يتخلى عنه للجوع والفاقة والإهمال؛ صدام بين الحياة والموت، بما أننا بتموقعنا مثل لعازر عند عتبة القبر نواجه موت الجسد الذي نقبله بحياة النفس الخالدة التي هي ثمنه. في لعبة الانفصالات والقطيعات والصدمات هذه، ينبج الحق في شكل تبدّ. ليست الأخطاء المقرّفة هي التي تظهر في تفاصيلها، مع شروطها ومع نصيب مرتكبها من المسؤولية؛ إنه جسد الآثم ذاته، الجسد الآثم مثلما وسّمه الخطأ الأوّل: منذوراً للموت، مدنّساً بالخباثت، مهموماً بالحاجات التي لا يقدر على إشباعها. وهذا التبدّي ليس تجلياً لصورة مخفية وحسب: إنه امتحان للذات، أو بالأحرى للذات ذاتها. إنه امتحان بمعنيين: بما أنه بممارسة صرامة هذه الدّربة بأكبر قدر ممكن من القسوة وكذلك لأطول وقت

ممكن (أو على الأقل حتى الفترة المحددة)، «سيفوز» الآثم بتبريكه؛ ومثل معدن وقع إخضاعه لاختبار النار، خبائث التائب التي كانت اختلطت بنفسه ستنفصل عنها وستكلس في صلابته ضد ذاته. اعتراف توبة التائب هو إعلان مضاعف (للزهادة في ما نحن إياه وفي كيان الدّنس والموت الذي نزهد فيه) بصفته امتحانا تطهيريا تعود به عين الذات على ذاتها.

في عركه المطوّل لحياته بصفته «فتّا» يقع تعلّمه وممارسته، يخضع الراهب هو أيضًا لاختبار الزّهادة في الذات. لكن بمعنى آخر وبوسائل أخرى. من حيث إنه قد انفصل بعدُ عن العالم، فإنه ليس له أن يُظهر حقيقة الشرّ في شكل انفصال وقطعية؛ وإنما بالأحرى في شكل اتصال ثلاثي: تيقّن دائم إزاء ذاته وإزاء أفكاره ومسارها العفويّ وحركتها الماكرة؛ الحفاظ على علاقة إرشاد تجبره في نفس الوقت على الكلام وعلى الإصغاء، على الاعتراف وعلى الإذعان؛ تواضع إزاء الجميع وخضوع صارم لقاعدة الجماعة. التبدّي الخاصّ باعتراف الإرشاد يمرّ باللغة؛ إنه يتمثّل في خطاب إلزاميّ، [368] مكرور ومكتمل قدر الإمكان، خطابًا موجّهًا لمن هو مكلف بإرشاد سلوك من يعترف: موضوعه الأساسي ما يختبئ في دخيلة النفس، وهو يختبئ فيها في نفس الوقت لأنّ الأمر يتعلّق بأولى حركات النفس التي هي حركات لطيفة جدًّا إلى حدّ أنّها لا تكاد تُرى ما لم ننتبه إليها انتباهًا حادًّا، ولأنّ الأمر يتعلّق بتحريضات المُغوي الذي يختبئ في أشكال خادعة. إذًا، لاعتراف الإرشاد مهمّة قول الحقّ لكن بصفته نتيجة أفعال معرفة تنير من عمق الذات ما هو خافٍ وتبرز حضور الآخر. الزّهادة في الذات تتخذ هنا إذا شكلًا خاصًّا جدًّا: يتعلّق الأمر بالانتباه إلى الذات انتباهًا متواصلًا، مفصّلًا ومعتمّقًا قدر الإمكان. غير أنّ ذلك ليس من أجل معرفة ما نحن إياه في العمق، ليس من أجل إجلاء الشكل الصّدوق والبدائيّ والنقيّ لذاتية ما، وإنما لنقرأ في أعماق خبايا النفس خداعات الماكر حتى نتخلّى بالتالي عن المشاركة الطوعية في كلّ هذه الحركات التي هي كذلك إغواءات، حتى نتخلّى نهائيًّا عن كل إرادة شخصية لصالح إرادة الله وإرادة دروس المرشد.

لِنَقُلْ بتبسيط شديد إنّ اعتراف الإرشاد الخاصّ بمنزلة التوبة يحيل على «أن لا نكون كما كنّا» الذي يعدّ على حدود الحياة والموت، بالعالم الآخر من خلال التخلّي عن الواقع؛ وإنّ اختبار -اعتراف الحياة الرهبانية يهدف إلى «لم نعد نريد» الذي يطرد الآخر من أعماق النفس من خلال صياغة الحقّ.

علاوة على ذلك، يظهر أن كل واحدة من هاتين الممارستين لها موقعها المؤسسي الخاص. مسرحة التوبة تجد مكانها في جماعة من المؤمنين حيث يتعلق الأمر بمدحبل النجاة مرة ثانية لمن غوى، لكن على نحو أنه إزاء القصور يمكن أن يجيب الأمل في العفو، وفي نفس الوقت يتصادى الألقى البين للرضى وفضيحة الخطأ. الاختبار-الاعتراف، أما هو، فقد يجد بالأحرى مكانه في الحياة الرهبانية حيث هدف التأمل يجعل مراقبة الفكر ضرورية، حيث تتطلب الحياة الجماعية تمارين الإذعان بصفتها تنسكا وحيث يجب أن تُحدد ممارسة الإرشاد سبل التنسك القويمة والصائبة.

[369] سنرى لاحقا ما هي الحدود التي يجب إعطاؤها لهذا التعارض وأية تصويبات يجدر إدخالها عليه. حتى إن وقع تنسيبه، حتى إن وقعت إحالته على مجموعة تدمج عناصره، سيتوجب مع ذلك ألا يغيب عن أذهاننا. ازدواجية الشكل الجنسي في المجتمعات المسيحية، بين الحياة الدنيوية والحياة المقعدة دينيا، كانت ظاهرة شديدة الدوام وعلى غاية من الأهمية بحيث كانت لها حول هذه النقطة وحول غيرها من النقاط نتائج حاسمة. وبالفعل، الكثير من التحويرات الكبرى التي ستخضع لها إجراءات التوبة بين القرن السادس والقرن السابع عشر تجد مصدرها في الممارسات التي كانت سائدة خاصة في الوسط الرهباني: من الأديرة أتت التوبة المسعرة والخاصة انطلاقا من القرن السابع؛ في الأديرة كانت تمارس هذه المحاسبات المنتظمة والمسقة للنفس، التي نشرها التدين الحديث في الأوساط اللائكية؛ الأوامر الدينية هي التي كانت ما تزال العوامل الأساسية لامتداد إرشاد الضمائر-هذه الظاهرة الملحوظة جدا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. في الاهتمام المتزايد الذي اتخذته تقنيات المحاسبة (محاسبة الذات والآخرين) وبإجراءات معاقبة الأخطاء، وفي التناقض التضايقي لنصيب «الفعل الحق» بالنسبة إلى نصيب «قول الحق»، لعبت المؤسسات الرهبانية دورا حاسما. لأكثر من ألف سنة، إن لم تكن المركز الدائم فإنها غالبا ما كانت على الأقل المركز الضخم جدا لفن الفنون، لتدبير النفس؛ لقد طوّرت ونشرت وأحيانا أضافت إليه؛ حدث أن وقعت استعارته منها ومحاولة استعماله لمزاحمتها وللحد من تأثيرها. لقد كان لها دور كبير في التصاعد الضخم للنزوع نحو الخطاب ونحو إرادة المعرفة التي تميز تجربة الذات والآخرين في مجتمعاتنا. وعندما سنستمع إلى القول في القرن السابع عشر-وبشكل مشكوك فيه إلى حد ما من زاوية نظر العقيدة- إن الاعتراف هو كيفية

لإرشاد الضمائر، يمكن القول إنّ اعتراف الإرشاد تغلب على اعتراف التوبة -أو على أقلّ تقدير هو يغمره بشكل واسع⁽¹⁾.

[370] على أية حال، تاريخ العلاقات بين «فعل الشرّ» و«قول الحقّ» في الغرب المسيحي لا يمكن تدوينها دون الرجوع إلى هذين الشكلين، إلى ما بينهما من فروق، إلى توترهما وإلى الحركة البطيئة التي انتهت بتفضيل أحدهما على حساب الآخر، عندما أصبح مشكل حكم الأفراد خلال القرن السادس عشر وكذلك على امتداد القرن السابع عشر، مشكلاً رئيسياً من وجهة النظر السياسية كما من وجهة النظر الدينية.

- II -

غير أنه سيكون من الخطأ تصوّر أننا هنا إزاء ممارستين دون تداخلات وتعودان إلى مجموعتين مؤسساتيتين منفصلتين جذرياً. الأمور أكثر تعقيداً: أولاً لأنّ اختبار المؤسسات يبيّن كيف أنّ الممارسات تتراكم وتختلط؛ بعد ذلك لأنّه بالنظر في الممارسات ذاتها، يمكن أن نتعرّف على أساس مشترك بينها وليس على عناصر وحسب.

1. لا شك أنّ الوضع الرهبانيّ كان مقصوراً على حالة النائب لا سيما وأنّ الراهب يظهر بشكل متزايد الوضوح بصفته يحيا حياة التوبة بامتياز. «عندما يتعلّق الأمر بالراهب الذي تخلّى عن العالم وعن خدمته، والذي وعد بأن يكون في خدمة الله دائماً، لم نفرض عليه التوبة؟ [...] بالنسبة إلى الراهب، التوبة العلنية غير ذات جدوى لأنّ الراهب يبكي وقد تاب عن خطاياها، ولأنّه أبرم عهداً أبدياً مع الله⁽²⁾».

[371] غير أنّ المرء وقد أصبح راهباً، ليس له أن يكون بالإضافة إلى ذلك نائباً،

(1) لعبة التقابل والتكامل بين اعتراف التوبة واعتراف الإرشاد تبدو تامة الوضوح في هذه الحركات التي هي حركات التائبين، حركات كانت مهمة جداً في وسط أوروبا انطلاقاً من القرن الرابع عشر (راجع، إيدا ماغلي، التائبون، بولونيو، 1967). في هذه الحركات كانت تظاهرات التوبة الفخمة تندمج مع ممارسة مكثفة للاعتراف الشفوي وللإرشاد. وبالمثل عند التائبين الفرنسيين في نهاية القرن السادس عشر، وفي مختلف الحركات المضادة للإصلاح حيث كانت تطوّرت بالتّأني تقنيات إرشاد وتظاهرات تُسكية.

(2) [فوست دي رياز، خطاب للرهبان حول التوبة (المدونة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 58، السلسلات 875 - 876)، ذكره سيريل فوجال في المذنب والتوبة في الكنيسة القديمة، باريس 1966، ص 131].

إلا أنّ عناصر من طقوس التوبة قد تمّ استعمالها داخل الحياة في الأديرة. نصوص كاسيانوس وبخاصة نصّ المؤسّسات الذي يستند إلى ممارسات الرّهبة، هي نصوص واضحة جدًّا حول هذه النقطة: لقد وصّفت أشكالاً خاصّةً بالتوبة العلنية، وعبارة «توبة علنية» تعود عديد المرّات دون أن يتعلّق الأمر هنا بطبيعة الحال بأن تكون لها منزلة التائب. هكذا وقع إخضاع بافتيوس الذي يقبل، بعقلية التواضع، أن يُتهم زورًا بخطأ جسيم، لمعاملة شبيهة تماماً بالتّي كان يمكن استحضارها من طرف تروتوليانوس، أمبرواز أو إيرينيموس بخصوص التوبات العلنية: «يتعد مباشرة عن الكنيسة [...]؛ تهطل دموعه وصلواته دون توقّف، يثلث صومه، وينحني بشدّة أمام الناس [...] يجثو عند أقدام الجميع لما يقارب الأسبوعين، في أكبر تَنذُم للروح وللجسد؛ حتى هنا، يسارع إلى الكنيسة باكراً أيام السبت والأحد، ليس من أجل الحصول على المناولة المقدّسة، وإنما ليركع أمام الباب ويتوسّل العفو متضرّعاً⁽¹⁾». لكن في ما دون هذه التظاهرات الكبرى المخصّصة لاستيفاء الخطايا الفادحة، نجد الشهادة البيّنة لممارسات وسيطة بين اعتراف الغواية واعترافات التوبة الاحتفالية والدائمة. يعدّد كاسيانوس فضلاً عن ذلك سلسلة من الأخطاء التي تستدعي فعل توبة دقيق ومحدّد مسبقاً: كسر إناء من طين مصادفةً، الخطأ الطفيف حتى في إنشاد مزموّر، الإجابة بحدّة ودون جدوى وبعناد، الإذعان بتقصير، تفضيل القراءة على العمل، التأخّر بعد القدّاس عوض الرجوع إلى الحجرة، الحديث مع مهتدٍ حديث دون حضور الأسقف، إلخ.⁽²⁾ لتعيين العقوبة المقرّرة، يستعمل كاسيانوس عبارة «توبة علنية»، مع أنّ الأمر لا يتعلّق على ما يبدو إلّا بعدد معيّن من العناصر [372] المستعارة من المسرحة الكبرى للتوبة الكنسية: استبعاد، حركات تضرّع، هيئة تواضع⁽³⁾ («عند الاجتماع العامّ للإخوة من أجل القدّاس، سيتوسّل المغفرة راکعاً على الأرض طيلة زمن القدّاس، ولا يحصل عليها إلّا عندما سيكون أمرٌ بالوقوف بقرار من الأب»⁽⁴⁾).

(1) يوحنا كاسيانوس، المناظرات، XVIII، 15. تدوين عبارة «دعوهم يتضرّعون وهم يطلبون التوبة» للقول إنّ بافتيوس طلب التوبة. ذلك هو الشكل التقليديّ لالتماس منزلة التائب ومكانه.

(2) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، IV، 16.

(3) في النسخة اللاتينية التي يقدّمها القديس إيرينيموس عن قواعد باخوميوس، نجد كذلك عبارات «الإصداغ بالتوبة العلنية عند الاجتماع للطعام»، التعاليم والمؤسّسات، VI، ضمن دوم أماند بون، الباخوميوسات اللاتينية، لوفان، 1932.

(4) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، IV، 16.

لدينا هنا بداية نظام رهبانيّ كامل حيث تتلاقى التظاهرات الفخمة لطقوس التوبة مع مراقبة الحركات والأفكار في علاقة إذعان متواصلة وغير مشروطة. أهمية هذا التراكب أهمية مضاعفة.

إنه يُظهر أولاً المعنى «التائب» الذي سيُمنح للمؤسسة الرهبانية بشكل ملح أكثر فأكثر. تنظيم فنّ تأمل منضبط عن طريق التواضع والخضوع للآخر وتنقية السريرة - ذلك هو الهدف الذي يبدو أنه أعطي في الأصل للرهبنة⁽¹⁾. وكاسيانوس لا يقول، لا هدف الوجود الرهباني ولا غايته هو عيش حياة توبة. غير أننا نرى بروز مبدأ تزامن من خلال نصوصه. بالفعل، من ناحية هو يعطي لمصطلح التوبة معنى ضيقاً عندما يتحدّث عنه مثلما يتحدّث عن مجموع الإجراءات التي يمكن في نهايتها للأخطاء أن تُغتفر من قبل الله⁽²⁾. لكنه يعطي كذلك تعريفاً عاماً جداً، لا يعود إلى هذه الممارسات وحسب وإنما إلى كلّ الرياضات الروحية للحياة الرهبانية. التوبة توصف بالتالي على أنها حالة، هي الحالة التي على الراهب أن يبحث عن الوصول إليها: «إنها تتمثل في ألاّ نتترف خطايا من الآن فصاعداً»⁽³⁾. [373] لهذه الحالة مؤشّراتها - نعني أنّ القلب يجد نفسه منعقاً ممّا يجعله ينزع إلى خطاياها -، وهذا المؤشّر (المؤشّر) له هو ذاته علامات تسمح بالتعرّف عليه: صورة الأخطاء أمحت هي ذاتها من خبايا القلب، ولا يجب أن نفهم من الصورة الاستمتاع الذي نحسّه بالتفكير فيها وحسب، وإنما مجرد كوننا نذكّرها⁽⁴⁾. التوبة هي بالتالي نقاوة القلب هذه التي يمكن بفضل الله أن يُحدثها في النفس الاختبار والتواضع والصبر والإذعان والكتمان والثقة في الآباء وكذلك المواظبة على ألاّ نحجب عنهم أيّ شيء. وبما أنّ التأمل الذي هو غاية الحياة الرهبانية ليس ممكناً إلّا بمثل نقاوة القلب هذه، فإننا نرى أنّ التوبة، ليس بصفتها مفهومة وحسب كإجراء مغفرة وإنما بصفتها حالة مطهّرة يقع الحفاظ عليها باستمرار، تنتهي إجمالاً إلى التطابق مع الحياة الرهبانية ذاتها.

هذه الحياة الرهبانية يجب أن تكون متوجّهة باستمرار نحو الاعتراف بالأخطاء

(1) يبدو مع ذلك أن الرهبنة السورية قد ألحّت على جانب التوبة في الحياة الرهبانية (راجع، أرتير فوبوس، [تاريخ التنسك في الشرق السوري، لوفان 1958]).

(2) لأفعال التوبة هذه يعود كاسيانوس عندما يكتب: «إذا، كامل الوقت الذي تستغرقه التوبة ونشعر فيه بالندم عن أفعالنا الآثمة»، (المناظرات، XX، 7، ترجمة دوم أوجين بيشري).

(3) م. ن، XX، 5 «إنها تتمثل في ألاّ نتترف من الآن فصاعداً الخطايا التي ثبنا عنها أو التي يشعر ضميرنا بالندم عليها».

(4) نفسه.

وتظاهرات التوبة واكتشاف خبايا القلب وانفتاح النفس. خطاب دائم: «إذا، على طول الزمن الذي تستغرقه التوبة [...] يجب أن تأتي دموع اعتراف مذعن، تساقط سقوط مطر خيّر على نفسنا، لتطفئ فيها النار الانتقامية التي أشعلها ضميرنا⁽¹⁾». لكنّ هذا الأمر ذاته ينبغي أن يمكن من تنقية الفكر حتى أعمق طبّاته، من كلّ ما يمكن أن يثير الغواية، يشكّل أولى بذراتها أو يُقَي على آخر آثارها. نسيان هو بالتالي، وصمت للقلب. في هذا النبض القوي للاعتراف وللنسيان، تكشف الحياة الرهبانية عن هويتها: الحياة الثابتة بامتياز؛ توبة (دُربة) لأجل التوبة (حالة) - بمعنى أنّ هذه الحالة ليست البتة شيئاً آخر غير الثبات في صراع يتطلّب دوام الدُربة.

بيد أنّ هذا الميل إلى تصوّر الوجود الرهبانيّ على أنه ممارسة حياة التوبة بالذات قد صاحب [374] تطوّراً مؤسّسياً كانت أهميته التاريخية بالغة. الانضباط الرهباني، علاقات التراتب والخضوع، قواعد الحياة المشتركة والسلوك الفردي أعطت بشكل متزايد مكاناً لممارسات يمكن أن نقول عنها إنها وسيطة (بين كبريات طقوس التوبة والتميز الدائم للأفكار)؛ يتعلّق الأمر بممارسات هي فضلاً عن ذلك ممارسات حقوقية وتنظيمية، تنحو باتجاه تحديد تقنين بمقتضاه تكون عقوبات معيّنة متطابقة مع انتهاكات بعينها. في واقع الأمر، هذا التطور هو على أكثر تقدير ما حاول كاسيانوس رَسَمه، حيث يتعلّق الأمر خاصة ببيان كيف أنه حتى أدقّ أشكال التقصير تجيئها أشكال استيفاء في نفس الوقت قاسية، علنية ومُهينة. هكذا نرى رجل الدّين المكلف بعمل أسبوعيّ يتوب علنياً لأنه أفلت من بين يديه ثلاث حَبّات من العدس⁽²⁾؛ وبالمثل، يروي القديس إيرونيموس أنه في ثلاثة أديرة للنساء تديرها القديسة بولا، كان عقاب الإفراط في الكلام هو الإقصاء من طاولة الطعام المشتركة واتخاذ وضع الوقوف عند باب المطعم⁽³⁾. لكنّ المقارنة بين المؤسسات الرهبانية وقاعدة المعلم أو قاعدة القديس بنديكتوس تبيّن الأهمية المتزايدة لهذه التقنيات العقابية التي تقيم بين الخطيئة والتوبة علاقة مختلفة جدّاً عن سابقتها. تتضمّن هذه العلاقة أولاً تقويماً للخطيئة: من طرف النُّظار الذين عليهم أن يبدووا أولاً بالتأنيب قبل الإحالة على رئيس الدّير؛ الذي عليه بدوره أن يمارس حقه المطلق في الحكم الذي يتضمّن كذلك مبدأ تناسب: «يجب أن يتناسب مدى الحرمان الكنسي أو العقوبة مع جسامة الخطيئة؛ هذه

(1) م. ن، XX، 7.

(2) يوحنا كاسيانوس، المؤسّسات، IV، 20.

(3) القديس إيرونيموس، الرسالة 107، 19.

الجسامة راجعة إلى تقدير رئيس الدير». يتضمّن الحكم تمييزاً بيناً يفصل الأخطاء العلنية عن تلك التي «مادّتها مستترة»: هذه الأخيرة يجب كشفها لرئيس الدير دون سواء ولبعض الأساقفة القادرين على «مداواة جراحهم وجراح الآخرين». يتضمّن أخيراً مبدأ تأديب تصاعديّ (العقوبات ليست هي ذاتها إذا كانت سنّ المذنب تقلّ أو تزيد عن الخمسة عشر سنة؛ [375] العود إلى المخالفة يغيّر العقوبة؛ رئيس الدير يؤنّب الجانح وعليه أن يراقبه بشكل خاصّ)⁽¹⁾.

باختصار: المؤسسة الرهبانية من حيث إنها كانت تُقدّم نفسها بصفتها موقعاً لحياة تائبية دائمة، استعملت مجموعة كاملة من الأساليب القادرة على تأمين مغفرة الشر - بطرده، بإصلاحه أو بالتعافي منه. نجد الأشكال الطقوسية والرسمية لاعتراف التوبة في طرف، وفي الطرف الآخر تقنيات الاختبار والاعتراف في خطاب اعتراف الإرشاد؛ وبينهما طرائق المعاقبة بمقتضى تقنين يحدّد جسامة الأخطاء والعقوبات المناسبة لها. بين ظهور الحقّ من خلال «سلوكات» المنزلة التائبية (ضرب من التحقق) وإعلانه في علاقة دائمة بالإرشاد (الحقّانية)، تُظهر القاعدة الرهبانية ما سيصبح لاحقاً في المسيحية الغربية، الشكل الأهمّ للعلاقة بين الشرّ والحق، بين «الفعل السيئ» و«القول الحقّ» - نعني سلطة القضاء.

2. عكسياً، سيكون من الخطأ كذلك أن لا نرى من جانب اللائكيين غير الأشكال الرسمية للتوبة العلنية. عندهم هم أيضاً كما عند الرهبان، كان ثمة تدرّج كامل من الممارسات المتنوّعة تذهب من الأشكال الكنسية التي كانت تسم الانتماء إلى نظام التائبين وصولاً إلى طرائق الإرشاد الناعمة.

يجب أن نسجّل أولاً الفرق الذي وقعت الإشارة إليه منذ البداية، بين الأخطاء الجسيمة التي تشكّك في تطهير التعميد وبين صغريات أشكال التقصير اليوميّ التي تبين كم نحن ما نزال بعيدين من الكمال التام. «السقطات» الثلاث الكبرى التي كانت أثارت في القرن الثاني الكثير من النقاشات حول التوبة كانت هي التوثين والقتل والزنا. بعد ذلك، تعقّدت كثيراً منظومة الخطايا والتمييز بين الذين يستحقّون التوبة الكنسية والذين بالنسبة إليهم لم تكن هذه التوبة ضرورية. لقد رُسم محوراً تمييز: محور العلنيّ والمخفيّ من ناحية؛ ومحور [376] الجسيم والطفيف من ناحية أخرى. من جهة، نرى تأكيد فكرة كوّن عمومية التوبة، فضلاً عن وظائف إذلالها للمذنب

(1) قاعدة القديس بنديكتوس، XXIV، XLIV، XLVI؛ انظر، قاعدة المعلم، XIV.

وفضحه، ينبغي أن يتمثل دورها في الإجابة على عمومية الخطأ؛ على القدوة أن تعادل الفضيحة. لكن عكسيًا، إذا كان الخطأ سرّيًا وإذا لم يكن لأي شخص فرصة أن يستنكر ذلك أو يجد فيه قدوة سيئة، فإن إشعاع اعتراف التوبة الفاخر يوشك أن تكون له عواقب وخيمة. من هنا فكرة كون الخطأ السري يجب أن تقابله بالأحرى توبة «خاصة». يقول القديس أغسطينوس «يجب أن نهاجم أمام الجميع الأخطاء المقترفة أمام الجميع؛ وبشكل أكثر سرّيّة تلك التي اقترفت بشكل أكثر سرّيّة»⁽¹⁾. وعلى نفس المنوال سيتنقد القديس ليونتيوس لاحقًا ممارسة (لعلها محلية) القراءة العلنية لقائمة الأخطاء التي ارتكبتها المذنبون⁽²⁾ وسيوصي بالألّا يقع الإفصاح عن تفاصيل الخطايا إلّا في اعتراف سرّي. الحجج المقدّمة في القرنين الخامس والسادس لأشكال من التوبة التي لا تكون علنية هي مهمّة بالفعل من حيث إنها تبين بوضوح عزوفًا إزاء هذه الطقوس الفخمة، نفورًا من الانحناء إلى مثل هذه الإهانات ونزوعًا إلى إرجاء القبول بمنزلة تائبية إلى آخر لحظة من الحياة، وبذلك تفقد كامل مضمونها. من هنا توصية القديس ليونتيوس، بالحدّز البشري: يقول إذا كان من المستحسن ألّا نرفض الاستحياء أمام الناس عندما نكون اقترفنا خطأ، غير أنه ثمة خطايا من الأجرأ ألّا نعلنها، لأنها يمكن أن تخدم أعداء من يعترفون بها علنًا⁽³⁾. بوماريوس سيذهب حتى إلى ما أبعد من ذلك في الحياة التأملية [بما أنه] يوصي الذين يستحيون من الاعتراف بأخطائهم بأن يفرضوا على أنفسهم توبتهم الخاصة وأن ينسحبوا من تلقاء ذاتهم من المناولة⁽⁴⁾. على أية حال، ستكون منظومة ثنائية (خطأ علني - توبة علنية؛ خطأ خاص - توبة خاصة) [377] هي التي سيثمنها لاهوتيو العصر الكارولنجي بالاستناد إلى سلطة القديس أغسطينوس.

أقيم التمييز الآخر بين الخطايا الجسيمة والأخطاء الطفيفة. الأولى التي وقع تحديدها أوّلًا بثلاثية التوثين - القتل - الزنا تم توسيعها وتنظيمها بكيفية تقريبية إلى حدّ ما بصفقتها خروقات للوصايا العشر⁽⁵⁾. وسيزاروس، أسقف أراس، يقدّم عنها

(1) «الخطأ السري يقابله إصلاح سرّي»، القديس أغسطينوس، الموعظة 72 (المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 38، السلسلة 11).

(2) القديس ليونتيوس، الرسالة 168.

(3) نفسه.

(4) بوماريوس، الحياة التأملية، II، 7 (المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 59، السلسلات 451 - 452).

(5) في الوصية 351 (7) وهو يعرض أشكال التوبة الثلاثة - الذي يسبق التعميد، الذي يجب أن يميّز الحياة

من خلال وصايا مختلفة، قائمة يمكن إيجازها على هذا النحو: رجس ورّدة وشعبذة؛ قتل؛ زنا، تَسَرُّ، فجور؛ مشاهد دامية أو شبقية؛ سرقة؛ شهادة زور، الحنث والافتراء⁽¹⁾.
 نميّز من بين هذه الخطايا الكبرى الأخطاء الطفيفة أو اليومية، تلك التي نوشك على اقترافها دون أن نتفطن إلى ذلك تقريبا، أو على أي حال تلك التي لا نوليها أحيانا أية أهمية. لأجل أخطاء طفيفة كان القديس سيبريانوس يوصي بالذهاب لملاقة الكهنة والاعتراف لهم «بكلّ لطف وصداقة» وبأن نعرض عليهم عبء الضمير حتى يعالجوه⁽²⁾. لكن اللجوء إلى المنزلة التائبية ليس مطلوباً بالنسبة إلى هذه الأخطاء الأقل أهمية؛ وسائل شتى يمكن إعمالها. نعود بالتالي إلى القائمة الشهيرة لوسائل المغفرة التي كان ذكر بها كاسيانوس في المناظرة العشرين: الإحسان والصدقة وهداية الآخرين والعفو عن الإساءات. لكن بشكل خاص، نعتبر أنّ مهمة الكاهن بصفته مداوياً، هي أن يختار التوبة التي عليه تقديمها وفقاً للخطيئة وللمذنب: «بما أنّ الناس يذنبون بكيفيات مختلفة جداً، فكيف لا نفهم أنه لا يمكن إشفائهم بنفس الكيفية، بعضهم بالتعليم، بعضهم الآخر بالاستنهاض، آخرون بالتسامح وآخرون بالتوبيخ⁽³⁾».

هكذا نرى دور الكاهن بصفته موجّه حياة ومرشد أنفس يرتسم داخل جماعة اللائكيين. فنّ الفنون الذي تطوّر بالتأكيد في الوسط الرهباني بطريقة أشدّ كثافة

كلّها، والذي ينبغي أن يجب عن أخطاء فادحة، يقول القديس أغسطينوس [عن الشكل الثالث] إنه عليه أن يتمّ [من أجل الخطايا المدرجة في الوصايا العشر] في الوصية 352 (8) وهو يتحدّث كذلك عن هذا الشكل الثالث للتوبة، يقول إنه يتعلّق بالجراح الخطيرة: «لعلّه زنا، قتل، رجس؛ على أية حال هي مادة جسيمة وجرح خطير ومميت ويضع الخلاص في خطر».

(1) سيريل فوجال، الانضباط التائب في بلاد الغال، باريس، 1952، ص 91. قائمة الخطايا المميتة هذه لا يجب بطبيعة الحال الخلط بينها وبين الخطايا الرئيسية التي تعود إلى ضرب آخر من التحليل، بما أنّ الأمر يتعلّق بتحديد الجذر، أي «الروح» الذي يمكن أن يقود إلى الخطيئة. هذا التحديد لثمانية «أرواح شرّيرة» كان راجعاً في البداية إلى تقليد رهبانيّ. نعثر عليه عند إفاغريوس وكاسيانوس، راجع، أنطوان غويمون، «مقدمة» المقالة العملية لـ [إفاغريوس البونطقي].

(2) القديس سيبريانوس، الصّالون، XXVIII، (المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 4، السلسلة 488). مع ذلك يجب أن نلاحظ أنّ القديس سيبريانوس يبدو أنه يشير حتى بالنسبة إلى الأخطاء الطفيفة بوجوب اتخاذ حياة التائب لمدة معينة حسب الطقس الكنسيّ (الرسالتان XVI، 2، و XVII، 2).

(3) يوماريوس، الحياة التأمليّة، II، 1.

وتبصّراً وتنظيراً بعناية أدقّ في نفس الوقت، لم يبق غريباً على وظائف القسّ (أو الكاهن) مقارنة بالأتباع الذين هم مسؤول عنهم. وهذا وفق مبدئين. أحدهما هو أنّ الحياة المسيحية بكاملها يجب أن تكون حياة توبة؛ الهداية، هذا التغيّر الذي يصاحب التعميد، ليس هو فعل مؤقت: يجب أن تجوب الهداية الحياة بكاملها، مُخضعةً إياها لـ «الرضوخ الدائم للابتهاال»⁽¹⁾. إذاً، لا يكون على القسّ أن يهتمّ بالشر الذي وقع اقترافه والبحث عن معرفته والسهر على طرده، بصفته من «يمنح» التوبة ويضع يديه على الرأس للتبريك ويقرّر الحلّ من الهرطقة وحسب؛ بل بصفته من يجب عليه السهر في كلّ لحظة على وجود الجميع وعلى حياتهم اليومية. من هنا المبدأ الثاني: من يكون على رأس الجماعة - سواء نسّميه قساً أو كاهناً - عليه أن يكون مثل الراعي إزاء قطيعه يعتني بـ [الجميع] وبـ [كلّ واحد] بشكل فرديّ، وأن يسعى لمعرفةهم حتى قرارة أنفسهم. مثلما يقول القديس غريغوريوس، في بداية القرن السادس، الأهمّ ليس هو الخطايا التي يراها الجميع ويعرفونها، بل هي الأخطاء المخفية؛ ثمة جذران يجب ثقبها وأبواب سرية يتوجّب فتحها⁽²⁾، وإذا [379] كان المطلوب من القسّ أن يتفحص بعناية فائقة السلوك الخارجي للأتباع، فذلك بغاية أن يكشف ما تخبئه قلوبهم من بغيض وإجرامي⁽³⁾.

علاقة الإرشاد وممارسة الاختبار - الاعتراف ليستا مقصورتين حصرياً إذاً على المؤسسة الرهبانية حتى وإن كان ذلك هو الموقع الذي عرفنا فيه تطورهما الأشدّ تعقيداً في القرن الثالث؛ وفي ظلّ أشكال الاضطهاد، كان القديس سيريانوس ألحّ خاصة، من جهة، على المهمّات العامة للتعليم وعلى الإعانة والمراقبة والتشجيعات إزاء المرتدّين⁽⁴⁾. القديس أمبرواز، يضع كذلك وبكيفية بيّنة جدّاً، واجب التعليم في المقام الأول من الخدمة الأسقفية: «وظيفة القسّ هي أن يعلم»⁽⁵⁾. لكن ممّا له دلّالته أنه في بداية القرن السادس، افتتح غريغوريوس الكبير القاعدة الرعوية بإحالة واضحة

(1) القديس أغسطينوس، الموعظة 351.

(2) يعود غريغوريوس الكبير هنا إلى نصّ لحزقيال غالباً ما سيقع الاستشهاد به لاحقاً بخصوص إرشاد الضمير وطرائق الاختبار: «نقُبْتُ في الحائط فإذا باب بدا لي» (8، 8).

(3) غريغوريوس الكبير، الرّعوي، الكتاب الأوّل، الفصل التاسع.

(4) على هذا النحو عند القديس سيريانوس، الرسائل XLIII، XXX، VIII. أو كذلك بخصوص إعادة إدماج المرتدّين: «فحص سلوك وأعمال ومزاجاً كلّ واحد؛ أخذ طبيعة ونوعية الأخطاء في الحسبان... تنظيم قبول المطالب الواردة علينا وفق اختبار ديني دقيق» (الرسالة XV).

(5) القديس أمبرواز، الواجبات الكهنوتية، I، 1.

على غريغوريوس النيزينزي، ويبدو أنه يشير بذلك إلى أنّ دور القسّ أو الكاهن، مثلما أنّ دور رئيس الدّير أو الأسقف في الدير هو إرشاد الأنفس: «فنّ إرشاد الأنفس هو فنّ الفنون وعلم العلوم. من لا يعرف أنه من الأعسر بما لا يقاس مداواة جراح النّفس من مداواة جراح الأجساد»⁽¹⁾؛ لا أحد قد يقدر على القول إنه طبيب دون معرفة الأدوية؛ «ومع ذلك ثمة من لا يخشون اتخاذ صفة طبيب أنفس دون معرفة قواعد هذا العلم الرّباني»⁽²⁾.

إجمالاً، يمكن أن ننال دراسة الممارسات التائبية، أو بأكثر دقة دراسة العلاقات بين فعل الشرّ وقول الحقّ، بكيفيتين: وفق منظور «تقنيّ» أو «عمليّ»، يُظهر إجراءين مختلفين، إجراء اعتراف التوبة وإجراء اعتراف الإرشاد؛ وفق منظور مؤسّسيّ يُظهر اتصال هذه الممارسات، حيث تترابط هاتان الرّسيمتان [380] وتتداخلان وترسمان صوراً وسيطة. ثنائية إجراءات حقيقة إذاً، ثنائية أشكال إعلان الحقيقة، أو هي الكيفيات التي يجعل بها المسيحيّ من ذاته - جسده ونفسه، حياته وخطابه - موضع انبثاق الشرّ الذي يؤدّ التطهّر منه. لكن كذلك تدرّج في الممارسات القائمة وفي الطقوس، تدرّج في أشكال السلوك الذي يفرضه على الأفراد، والذين عليهم أن يجيبوا عن الشرّ بجملة من السلوكات التي تذهب من العلنية والرسمية حتى الاعتراف السري وشبه الدائم. الشكّان الكبيران لإعلان الحقيقة وقع إذاً وضعهما موضع تنفيذ، يدعمهما ويقرب بينهما حقل مؤسّسيّ يمثل رغم الفرق في المنزلة بين الحياة الدنيوية والحياة الرهبانية، وحدة معيّنة. هذه الوحدة التي كوّنوها وجود نمط خاصّ جدّاً للسلطة. سلطة مخصوصة للكنائس الغربية والتي قد يعسر دون شكّ أن نجد ما يعادلها في مجتمعات وأديان أخرى. سلطة إحدى وظائفها الأهمّ هي قيادة حياة الأتباع بصفتها حياة توبة، والمطالبة دون توقّف بثمن للشرّ، هو نشر إجراءات الحقيقة - اعتراف توبة أو اعتراف إرشاد.

- III -

إنها فكرة سابقة جدّاً عن المسيحية هي فكرة سلطة كانت تمارس على الناس بنفس الشكل الذي يمارس به نفوذ الراعي على القطيع. سلسلة كاملة من النصوص والطقوس القديمة جدّاً تحيل على الراعي وحيواناته لتذكّر بسلطان الملوك، الآلهة أو الأنبياء على شعوبهم وهم الذين لهم مهمّة قيادتها.

(1) [غريغوريوس النيزينزي، الخطاب الثاني، 16].

(2) غريغوريوس الكبير، الرّعويّ، الكتاب الأوّل، الفصل الأوّل.

في مصر وفي بلاد الرافدين، يبدو أنَّ مبحث الرعوية (الإلهية أو الملكية) كان ملحوظًا بجلاء مع بقائه ابتدائيًا جدًّا. في مراسم التتويج كان الفراغة يتسلّمون شارات الراعي⁽¹⁾. لفظة راعي [381] كانت تنتمي إلى جملة الألقاب التي يحملها الملوك البابليون والآشوريون ليعلموا في نفس الوقت أنهم [وكلاء⁽²⁾] الآلهة وأنه كان يعود إليهم السهر على صالح القطيع لأجل هؤلاء الآلهة⁽³⁾. لكن عند العبرانيين، مبحث الرعوية أشدَّ اتساعًا وتعقيدًا. إنه يغطّي جزءًا كبيرًا من العلاقات بين الرب وشعبه. يهوذا يحكم وهو يقود: إنه يمشي في مقدّمة العبرانيين عندما خرجوا من المدينة، وبقدرته، «يوجههم جهة مراعي قداسته»⁽⁴⁾. الرب هو الراعي بامتياز. الإحالة على الراعي تُميّز مملكة داوود من حيث أنها تشرّع لذاتها بكونها تلقت من الله مسؤولية رعاية القطيع⁽⁵⁾؛ نفس الإحالة تميّز كذلك دور هؤلاء الذين تبوّؤوا حكم الشعب، أبلغوه إرادة يهوذا الذي أسلموا إليه قيادهم حتى يقودوا هم ذواتهم الأغنام بشكل جيّد: «هديت شعبي كالقطيع بيد موسى وهارون»⁽⁶⁾. إنها تسم كذلك الوعد المسيحاني؛ من يجب أن يأتي سيكون داوود الجديد: في مقابل كل الرعاة السيئين الذين شتتوا الأغنام، من يجب أن يأتي سيكون هو الراعي الوحيد الذي عيّنه الرب ليعيد إليه قطيعه.

بالمقابل، يبدو أنَّ مبحث السلطة الرعوية قد احتلّ في اليونان الكلاسيكيّ مكانا رئيسيا. الملوك الهوميروسيون كانت وقعت الإشارة إليهم بصفتهم «رعاة الشعوب»، لكن دون أن يكون في ذلك أكثر من أثر لألقاب طقوسية قديمة. لكن فيما بعد، قلّمًا يظهر أن اليونانيين كانوا ميّالين إلى أن يجعلوا من العلاقة بين الراعي وأغنامه نموذجًا للعلاقات التي يجب أن تقوم بين المواطنين والذين يحكمونهم. لفظة راعي لا تنتمي إلى اللغة السياسية لا عند إزوكرات ولا عند ديموستين⁽⁷⁾. استثناءات: الفيثاغوريون،

(1) هنري فراكفورت، الملكية والآلهة، باريس، 1951، ص 161.

(2) [في المخطوط: «مقرّضون»].

(3) سيريل جون غاد، أفكار القاعدة الإلهية في الشرق القديم، لندن، 1948.

(4) سفر الخروج، 15، 13.

(5) يعتبر فليب دي روبر أن داوود استفاد من التسمية الرعوية: الملوك الآخرون لم يُسمّوا رعاة إلا جماعيا وللإشارة إليهم على أنهم «رعاة سيئون» (رعاة إسرائيل، جنيف، 1968، صص 44 - 47).

(6) المزمور 77، 21 [المزمور يقول «شعبك» ولا يقول «شعبي»].

(7) الظاهرة الأكثر لفتا للنظر عند إزوكرات هي أنّه يسند في وصفه للحاكم الجيّد في مجمع الحكماء، الكثير من الوظائف والفضائل التي كانت تنتمي سابقا لموضوعه الراعي.

[382] حيث يعتقد البعض التعرف عندهم على تأثير شرقي وحتى عبراني تخصيصاً، وعلى العكس من ذلك يعتقد آخرون أنه مجرد أمر شائع⁽¹⁾. وبطبيعة الحال أفلاطون. الجمهورية، النواميس والسياسي. في هذين النصين الأولين، موضوع الراعي ثانوي نسبياً: إنه يُستعمل للقيام بالنقد الأخلاقي لأطروحات ترازيماك⁽²⁾، أو لتحديد وظيفة بعض الحكام المرؤوسين⁽³⁾. بالمقابل هو يحتل موقعاً مركزياً في السياسي. مذبذباً في تعقّب تعريف ما هو الفن «الملكي» للحكم، فإننا نلتفت نحوه: أليس الملك هو راعي الناس؟ نعرف أنه بتطبيقنا منهج القسمة على هذا الموضوع فإن مُحاورِي السياسي يخفقون. وهم يخفقون لأنّ الفعالية الخاصة بالراعي على القطيع -إطعامه وعلاجه وقيادته على وقع الموسيقى، أو تنظيم العلاقات الجنسية المخصصة- يمكن أن تشير إلى وظائف الخبّاز والطبيب أو الرياضي، ولا يمكن أن تميّز بخاصّة النشاط الذي تمارسه سلطة سياسية. أو بالأحرى وفق الدّرس الذي تقدّمه الميثة، يجب أن نتميّز بين أطوار العالم: عندما كان العالم يدور على محوره في اتجاه معيّن، كلّ نوع كان يقوده جثّته -راعيه؛ القطيع البشريّ أمّا هو فقد كانت تقوده «الألوهة ذاتها»: كل شيء كان وقع توفيره للناس بخصوص الغذاء وكانوا يعودون إلى الحياة بعد الموت. هذا التأكيد ذو مغزى: «بما أنّ الألوهة كانت هي راعيهم فإنهم لم يكونوا في حاجة إلى كيان سياسي⁽⁴⁾». لكن عندما يبدأ العالم في الدوران في الاتجاه المعاكس، وقد انسحب الإله -الراعي، فإنّ الناس في حاجة إلى من يقودهم: غير أنهم ليسوا في حاجة إلى راعي بشريّ وإنما إلى واحد قادر على وصل عناصر المدينة كما تُوصل خيوط نسيج. عليه أن يصنع بالكثير من الأفراد المختلفين قماشاً متيناً. رجل السياسة ليس [383] راعياً، إنه حائك. أفلاطون لا يستبعد إذاً شخصية الراعي بشكل كامل، لكنه يقسّم دورها: من ناحية هو يدفعها باتجاه ماضي تاريخ ميثي، ومن ناحية أخرى باتجاه الأنشطة المساعدة للطبيب وللرياضي. لكنه يستغني عنها عندما يتعلّق الأمر بدراسة المدينة الواقعية ودور من يمارس السلطة. السياسة في اليونان ليست قضية راعي.

(1) الرأي الأوّل هو رأي غروب في طبعته لشذرات أرخيتاس. الرأي الثاني هو رأي آلان دولات في بحث في السياسة الفيثاغورية، باريس ولياج، 1922. النصوص المنسوبة إلى أرخيتاس والتي يذكرها ستوباي تقرب بين ناموس (nomos) ونوموس / راعي (nomeus) وتسمي زوس إله القطعان (nomios).

(2) أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الأوّل، 343 - 345.

(3) أفلاطون، النواميس، الكتاب العاشر: الرعاة تقابلهم «الحيوانات المفترسة»، لكنهم مختلفون عن الملوك.

(4) أفلاطون، السياسي، 271 و.

سيُتعيّن علينا انتظار انتشار مباحث مشرقية في الثقافة الهلينستية والرومانية حتى تظهر الرعوية بصفتها الصورة المطابقة لتجسيد أعلى أشكال السلطة: يقول فيلون الإسكندري «مهمّة الراعي رفيعة جدًّا»، «نُسندها بحق، ليس للملوك والحكماء وللأنفس ذات النقاوة الثّاقة وحسب، وإنما كذلك للإله العليّ»⁽¹⁾. في الأدبيات السياسية للعصر الإمبراطوري، سلطة الأمير تستند أحيانًا إلى سلطة الراعي: إمّا لإبراز التعلق المتبادل الذي يجب أن يربط الملك بشعبه⁽²⁾، وإمّا للإشادة بتفوّق من يتغلّب على رعاياه تغلّب الراعي على مواشيه⁽³⁾.

لِننسّ إلى حين المواقع والتسلسلات التاريخية للأحداث. ليس علينا أن نسعى إلى معرفة أيّ مكان وأيّ معنى كان يمكن أن تتخذ صورة الراعي في الحضارات المختلفة التي رأيناها تظهر فيها. لِنتعاطَ معها بصفتها مبحثًا ينتشر في العالم الهلينستي والروماني، في الوقت الذي كانت ستسحوذ فيه المسيحية عليها لتعطيها شكلًا مؤسسيًّا لأوّل مرّة في تاريخ الغرب. أيّ نمط من السلطة كان ممثلاً إذاً في صورة الراعي؟

[384] 1. التجميع. تتمثّل سلطتها في علاقة أساسية بالجمهرة؛ إنها تُمارَس على العدد (حتى وإن كان لا يُحصى)، بدلا من المساحة. آخرون يشيّدون صرح دولة، مدينة، قصرًا على أسس متينة. أمّا هي فتجمع حشدا: «من شتّت إسرائيل سيجمعه؛ سيحرسه حراسة راعٍ لقطيعه»⁽⁴⁾. لهذا التجميع عاملان. الواحدية، ذلك لأنّ الراعي وحيد وهو وحده الذي يصنع وحدة النعاج بـ«إخضاع الشعوب» لمطلق إرادته؛ الراعي الأعظم «يجعل الناس المخلصين يمشون جميعهم بنفس الخطو»⁽⁵⁾. والفعل الآتي: صوته وحركته هما اللذان يولّدان القطيع من الكثرة في كلّ حين: «أصفر لهم

(1) فيلون الإسكندري، فلاحه الأرض، 50.

(2) ديون فم الذّهب، خطابات، I.

(3) يروي فيلون الإسكندري أنه بالنسبة إلى كاليغولا، «رعاة الحيوانات ليسوا هم ذواتهم ثيرانًا، ماعزًا أو أغنامًا»، هو ذاته، راعيًا للنوع البشري، كان عليه أن ينتمي إلى نوع آخر أكثر رقيًّا، أي إلى نوع ربّانيّ وليس إنسانيًّا (ذكره بول فاين في الخبز والسيرك، باريس، 1976، ص 738). حول استعارة الأمير الذي ليس هو راعي بقر لكنه ثورٌ وسط القطيع، راجع ديون فم الذّهب، خطابات، II.

(4) إرميا، 31، 10.

(5) سيريل جون غاد، أفكار القاعدة الإلهية في الشرق القديم، ص 39.

وبذلك أجمعهم⁽¹⁾». بغيابه لا يبقى للمواشي إلا أن تشتت. على خلاف مؤسس الإمبراطورية أو المشرّع، هو لا يتخلّى عن صنيعته.

2. القيادة. لا تتمثل خاصّة الراعي في ضبط حدود وطن، ولا في غزو أراض جديدة. سكنه هو مساره؛ إنه يعبر المراعي ويقود إلى منابع الماء ويشقّ طريقه في الصحراء. آمون، الإله الراعي لشعوب مصر، «كان يقود الناس في كلّ الطرقات»، «كان يقود المَلِك في جميع الأوقات في كلّ واحد من أعماله المميّزة»⁽²⁾. الراعي هو سيّد الانتجاع. عندما يمارس الآخرون سلطتهم فإنّ أغلبهم يتخذون موقعهم «فوق»، أمّا هو فيمشي «في المقدّمة»: «يا الله، عند خروجك على رأس شعبك...»⁽³⁾. وهو ما يحيل إلى العديد من الفوارق الأساسية: سلطته لا تجد علّة كيانه هناك حيث توجد؛ إنها تجد تمامها في مكان آخر وفي ما بعد. إنها سلطة لها شكل رسالة. إنها لا تتمثل في وضع قانون بشكل نهائيّ، بل في تحديد الهدف وفي اختيار الطريق الأفضل في كلّ آن ووفق الظروف. [385] إنها سلطة تدلّ. أخيراً، عوض أن يُخضع الراعي الشعوب لإرادته الخاصة، يبيّن لهم الطريق التي يسلكها هو ذاته؛ إنه القدوة وهو لا يقودهم بقدره مرعبة بقدر ما يقودهم بقوة معينة فريدة، ومُلغزة نسبياً. إنها سلطة تقود.

3. الإطعام. «صاحب متألّق يشارك في رعية الرب، يعتني بالبلاد ويطعمها، إنه راعي الرخاء»⁽⁴⁾. الراعي ليس هو من يجبي الضرائب أو يراكم الثروات. دوره هو إنعاش الحيوانات بمنحها المشرب والمأكّل بسخاء. إنه يعيل، ليس بالمعنى الواسع حيث الحكومات الجيّدة تُثري الدولة، وإنما بالمعنى الدقيق حيث يؤمّن العناية للجميع، فرداً فرداً: «بسبب فمك الخير، يا إلهي، ينزع الجميع باتجاهك قلقين»⁽⁵⁾. إنه أمير كافل. السفسطائيون وترازيماك معهم كانوا على خطأ عندما اعتقدوا أنّ سلطة الراعي كانت مثل غيرها، سلطة أنانية لا هدف لها «ليلَ نهار» إلا استعمال الحيوانات لصالحها - طعام جيّد أو صفقة رابحة؛ «ما كانوا تخيّلوه هنا لم يكن راعياً»، لا يجب أن يكون لهذا الأخير من همّ غير أن يوفرّ للقطيع أفضل الأوضاع الممكنة⁽⁶⁾. هي

(1) زكرياء، 10، 8.

(2) سياغريد مورانز، دين المصريين، باريس، 1962، ص 94.

(3) المزامير، 68، 8.

(4) رونية لابات، الخاصية الدينية للمملكة الآشورية - البابلية، باريس، 1939، ص 32.

(5) مذكور بالمرجع أعلاه، ص 232.

(6) أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الأوّل، راجع كذلك، كريتياس، 109 ب، في الأثنتيد، الآلهة كما

الرعاة، كانوا هم «مُعيلو» القطيع البشري.

كذلك لعنة ملوك إسرائيل الذين لم يفكروا أولاً وفقط في شعبهم: «ويل للرعاة الذين يرعون أنفسهم. أليس القطيع هو الذي على الرعاة رعيه⁽¹⁾؟» إذاً، للعلاقة بين الراعي وعُغْمه ثلاث خصائص: بالهدف المنشود، يجب أن تكون العلاقة منتجة للرخاء -أو على الأقل للعيش وللبقاء؛ بشكلها هي من جنس الحميّة والعناية، ويُحتمل أن تكون من جنس الانهماك والمشقة⁽²⁾؛ أخيراً، مفعولها كائن في نوع من التماهي [386] الشامل بين سمّة القطعان التي لا نتزع منها شيئاً وبين ثروة راع لا يفكر إلا في قطعانه. السلطة على... يبدو أنها تنقلب إلى عناية ب... تسوّغ كل مفاعيل نفوذ السلطة وتنتهي إلى الإحاطة بهذه المفاعيل⁽³⁾.

4. الرعاية. اهتمام الراعي يعمّ الجميع؛ لكنّ فنه يتمثّل في إلقاء نظرة خاصّة على كل فرد. هناك حيث لا يرى الملك غير رعايا خاضعين دون تمييز، يحاول حاكم المواطنين المتساوين أو الحكم الرعويّ التمكن من فردية كلّ واحد. ممّا يعني أولاً أنّه عليه أن يأخذ في الحسبان قدر الإمكان أدنى الفروق؛ على راعي البشر أن لا ينسى أبداً «أنه ثمة بينهم كما بين الأفعال تباينات، فضلاً على أنه لا شأن بشريّ يستمر ثابتاً إذا جاز القول». وهو ما يعني كذلك أنّ القانون بصفته إلزاماً عاماً مفروضاً بنفس الكيفية على الجميع، ليس هو بكلّ تأكيد «إجراء الحكم الأصوب» بالنسبة إلى راعي الجمهرات. وهو ما يعني في النهاية أنه لن يلعب دوره كراع إلا بمحاذاته لكلّ شاة؛ أخذاً في الحسبان سنّها، طبيعتها، قوّتها وضعفها، طبعها واحتياجاتها، يجب أن «يحدّد بدقّة ما يلائمها»، هي وهي وحدها⁽⁴⁾. هذه ولا شكّ هي إحدى الخصائص الأشدّ تمييزاً للنمط الرعوي للسلطة: إنها مسؤولة عن القطيع بتمامه، لكن يجب عليها أن تعدّل الرعايات التي ستقدّمها وفق كلّ رأس من الرؤوس التي تكوّن القطيع. سلطة على جمهرات هي التي توخّدها وفي نفس الوقت سلطة تفكيك تُفردن. الجميع والأفراد فرداً فرداً، وفق عبارة ستظلّ لأمد طويل ما يمكن أن نسميه «مفارقة الراعي»، التحديّ الأكبر الذي يجب أن تواجهه باستمرار رعية السلطة.

(1) حزقيال، 34، 2.

(2) «يا رع، أنت المتيقّظ عندما يكون جميع الناس نياماً، أنت من يبحث عمّا هو مفيد لقطيعك»، نشيد مصريّ، ذكره سياغفريد مورانز، دين المصريين، ص 224.

(3) يقول ديون البريزي وهو يتحدّث عن الإله-الراعي إنه لا يعمل من أجل ذاته وإنما لخير البشر، إنه لا حصّة له في الخيرات وفي المتع، وإنما في العناية وفي الرعاية، الخطابات، I.

(4) أفلاطون، السياسيّ، 294أ - 295 ج.

5. الإنقاذ. المهمة القصوى للراعي هي العودة بالقطيع سالما. في هذه الحالة يتضمن الإنقاذ أربع [387] مهمات أساسية: تخليص القطيع من المخاطر التي تتهدده حيث هو، والتي تجبره على الذهاب للبحث عن ملجأ في مكان آخر، إذا تحديد الانطلاق المناسب، إيقاظ الحيوانات النائمة، وعلى الجملة، المناداة - «سأخرجكم من بين الشعوب وسأجمعكم من الأراضي التي تفرقت فيها»⁽¹⁾. تضليل الأعداء الذين يمكن أن نلقاهم في الطريق، صدّهم مثلما تفعل كلاب الحراسة، الدّفاع⁽²⁾. معرفة تجنّب مخاطر الطريق، الأتاعب، الجوع والأمراض، تضميد الجراح وموازرة الأضعف، وعلى الجملة العلاج⁽³⁾؛ أخيرا، بالعثور على الطريق القويم، تأمين عودة كلّ الحيوانات إلى الحظيرة، العودة بهم. على الراعي الجيّد أن ينقذ الجميع، لكن أن ينقذ كذلك أدنى شاة قد تتعرّض للخطر. وهنا تصبح مفارقة الراعي اختبارا حاسما. ذلك أنه ثمة حالات يستوجب فيها إنقاذ جملة القطيع استبعاد الحيوان الذي يوشك مرضه أن يصيب البقية بالعدوى - يجب أن «نقوم بالفرز بين العناصر السليمة والتي ليست كذلك، بين الأصيلة والتي ليست كذلك»، بذل الراعي عنايته للبعض واستبعاد الآخرين، عدم الاحتفاظ إلا «بالسليم وبمن لم تُصبه العدوى»⁽⁴⁾. لكن ثمة الحالة المعاكسة، ولعلّه هنا يختلف بتمام الوضوح فريدة السلطة الرعوية عن دور الحاكم أو الملك البار: هؤلاء يعرفون أنه يجب دوما إنقاذ المدينة، الدولة، الإمبراطورية حتى وإن توجّب أن يموت هذا أو ذاك من أجل نجاة الجميع. الراعي، أما هو، فمستعدّ من أجل واحد في خطر، أن يتصرّف للحظة كما لو أنّ البقية لم يكونوا موجودين. بالنسبة إلى الراعي، كلّ واحدة من شياهه لا تقدّر بثمن، قيمتها ليست نسبية أبدا. موسى، زمن كان راعيا لمدين، كان أضعاف أحد خرافه وكان ذهب للبحث عنه وعثر عليه قرب نبع («لم أكن أعرف أنك هربت لأنك كنت عطشانًا؛ لا بدّ أنّك مُتعب»)⁽⁵⁾؛ لقد عاد به على كتفيه [388] وقال يهوذا وهو يرى ذلك: «بما أنك تشفق على قطيع إنسان فإنك ستكون راعي قطيعي، راعي إسرائيل»⁽⁵⁾. بين إنقاذ الجميع وإنقاذ كلّ واحد، وهما أمران مطلقان كلاهما، تُضاعف السلطة الرعوية إلزامات لا تقبل التجانس.

(1) حزقيال، 20، 34.

(2) حول الراعي الذي يحرس مع كلابه، راجع، أفلاطون، الجمهورية، III، 416 أو IV، 440 ج.

(3) بفضل الراعي لا تجوع الحيوانات ولا تعطش، «لا تظالها لا الشمس ولا الحرارة»، [أشعيا، 49، 10].

(4) أفلاطون، النواميس، 735 أ - 736 ج.

(5) تعليقٌ حَبْرِيٌّ على سفر الخروج، ذكره فيليب دي روبرار، رعاة إسرائيل، ص 47.

6. المحاسبة. العلاقات بين الشياه والراعي يهيمن عليها وَشَكَّ المجاعة والموت، ضرورة حماية دائمة، العناية بالخلاص؛ إنها تستبعد أن يكون هذا الأخير بريئاً ممّا يلحق بها من ويلات؛ أدنى أخطائه - إهمال، جشع، أنانية، صرامة مفرطة - قد تؤدي بالحيوانات إلى هلاكها: «لو اسْتَكْدْتُهَا يوماً واحداً، لَهْلَكَ القطيع⁽¹⁾». خطأ سيدفع الراعي ثمنه مباشرة، ذلك أنه إذا أَضَلَّ القطيع فإنه هو ذاته الذي سيخسر؛ وسيجوع هو بدوره إذا أخضع قطيعه للجوع: «الرعاة تَبْلَهُوا... لذلك لم ينجحوا وتبدّد كل ما كان في مراعيهم»⁽²⁾. لكن له كذلك أن يقدّم حساب أخطائه لمن أودعه حيواناته ليقودها. إنه تضارب السلطة الرعوية: إنها شاملة، من واجبها السهر على كل شيء حتى أدق التفاصيل؛ يضطلع الراعي بكل ما يهّم القطيع، إنها لا تنقسم ما دامت تمارس، حدّها الوحيد وقانونها الوحيد هو خير الحيوانات ذاتها. لكن تحين لحظة تقديم الحساب على كل شيء. الرعوية سلطة تولد صباحاً وتموت عشيّاً: إنها سلطة «عبور» ليس بموضوعها وحسب وإنما كذلك بالشكل الذي به تُفَوَّض وتُسْتَرَدّ. الراعي لا يستلم القطيع إلّا ليعيده. حتى وإن كان ملكاً فإنه لا يتحمّل مسؤولية القطيع إلّا لأنه وقع اختياره: «أخذتني من بين الجبال، دعوتني لأكون راعياً للبشر، أوكلت لي صولجان العدل»⁽³⁾. عن أخطائه سنحاسبه، [389] وإذا أضاع القطيع سيعاقب. سيسأل يهوذا: «إذا أين هو القطيع الذي كنّا استودعناك إياه، القطيع الصغير الذي كنّا استودعناك إياه»⁽⁴⁾؟ وهو يرى أنّ الرعاة قد فشلوا، سيقول لهم: «لقد شتّم غنمي وأطردتموها، لم تتعهدوها، هاأنذا أعاقبكم على سوء أفعالكم»⁽⁵⁾. سلطة الراعي مندرجة في شبكة طويلة من المسؤوليات حيث الأخطاء مرتبطة في نفس الوقت بعقوبات مباشرة وبالعقوبات مؤجّلة؛ إنه خاضع لـ «محاسبة» دائمة - تعداد الحيوانات المودعة والمسلمة، حساب الأحياء والأموال، إحصاء الأخطاء والحماقات وحالات الإهمال.

أعرف أنني خلطت، ضدّ كلّ منهج، بين أشياء كثيرة متنافرة: أفلاطون والإنجيل، آلهة مصر وملوك آشور. ذلك أنّ الأمر لم يكن يتعلّق وحسب، ببيان أنه بالحديث عن الآلهة والملوك والأنبياء أو حتى عن الحكّام كما عن الرعاة كل على رأس قطيعه،

(1) سفر التكوين، 33، 13.

(2) إرميا، 10، 21.

(3) صلاة أشربانيبال الثاني للإلهة عشتروت، ذكره فيليب دي رويار، رعاة إسرائيل، مرجع مذكور، ص 14.

(4) إرميا، 13، 20.

(5) إرميا، 23، 2.

بإبراز اقتدارهم أو صلاحهم باستعارة مألوفة وكفي، بل نشير كذلك إلى كيفية معينة في ممارسة السلطة. أو نشير على الأقل، دون انتظام ولكن ليس دون تناسق، إلى مجموعة من المهام الخاصة بضرب معين من النفوذ. صورة الراعي كان لها منطقتها حتى وإن كانت مفصولة عن السياقات الدينية - السياسية التي كانت تحصل فيها على قيمتها العميقة.

حدث مضاعف بالغ الأهمية بالنسبة إلى العالم القديم: في هذا العالم، المسيحية هي أول دين يُنظَّم بصفته كنيسة. وهذه الكنيسة تحدّد السلطة التي تمارسها على أتباعها - على كل واحد وعلى الجميع - بصفتها سلطة رعوية.

بعيداً عن أن تكون صورة الراعي في المسيحية كيفية لعرض هذه الصورة أو تلك للسلطة، إنها تغطّي على العكس من ذلك كل أشكال الحكم الكنسي: ما يبرّر هذه الأشكال كلّها هو أنه عليها، على غرار [390] المسيح - الراعي وتحت إمرته، أن تقود القطيع البشري (بما في ذلك أدنى شاة) إلى المرعى الأبدي. ولا يتعلّق الأمر هنا بمجرد استعارة، وإنما بإقامة مؤسسات وطرائق تهدف، عبر المجتمع بأكمله، إلى تنظيم «تصرّف» الناس؛ لفظ التصرّف يجب فهمه في معنى: كيفية قيادتهم والكيفية التي بها يتصرّفون. المسيحية بصفتها كنيسة قد أقامت سلطة عامّة قادرة على «قيادة تصرّف» الناس: سلطة مختلفة تماماً عن السلطات التي كان يمكن أن يعرفها العالم القديم، سواء كانت سلطة الأمير على الإمبراطورية، الوالي على المدينة، الأب على «الأسرة»، المسؤول مع زبائنه، السيّد مع خدمه أو عبيده، رئيس المدرسة مع أتباعه. وإذا كانت المسيحية استطاعت الانخراط بكيفية سريعة في تنظيم «الأعراف الرومانية» فلعلّ ذلك عائد جزئياً إلى كونها كانت تحمل معها مثل إجراءات السلطة هذه: لها من الجذّة والخصوصية ما يجعلها متلائمة مباشرة مع تلك الإجراءات التي كانت موجودة من قبل، لها من النجاعة ما به تستجيب لمجموعة كاملة من الاحتياجات التي ظهرت للتوّ. أصبحت السلطة الرعوية في نفس الوقت مؤسّسة شاملة (تخصّص من حيث المبدأ كل أعضاء الجماعة)، مختصّة (بما أنه لها أهداف وطرائق خاصّة) ونسبياً مستقلة (حتى وإن كانت مرتبطة بمؤسسات أخرى تتداخل معها أو تستند إليها).

لا يتعلّق الأمر هنا بتلخيص مسار هذه المأسسة حتى وإن كان ذلك بإيجاز. وإنما يتعلّق الأمر بالإشارة فقط إلى بعض التحويرات التي أدخلتها المسيحية على مبحث الرعوية السابق: تلك التحويرات التي تسمح بفهم الأهمية التي وقع إيلاؤها لاعتراقات

اللحم. نعني تلك التي تسعى إلى أن تجعل من الرعوية حكماً للناس بواسطة إبراز حقيقة الفردية. لهذه التحويلات وجهان رئيسيان أظهرتهما بوضوح الأبائية اللاتينية. 1. يتعلّق الوجه الأوّل بطبيعة وبشكل الصّلات التي تربط الراعي بالقطيع جملة وبكل واحدة من الأغنام.

[391] أ. في مبحث الرعوية القديم، الراعي مدين لقطيعه بحميّته، بعنايته، يبقّظته وبالسّهر عليه، بتفانيه: علاقة برّ ضرورية لبقاء القطيع. في المسيحية، حياة الراعي ذاتها هي التي يجب أن تكون لها القدرة على منح ذاتها للقطيع ومن أجل القطيع: الراعي يدافع عن القطيع ضدّ الذئاب، يضخّي بوجوده من أجله؛ وبتضحّيته تصل الأغنام إلى الحياة الأبدية⁽¹⁾. على شاكلة يسوع المسيح، موت الراعي، أو على الأقلّ موته في هذا العالم، هو شرط خلاص القطيع. إنها علاقة قربانية حيث يقدّم الراعي نفسه بديلاً مقابل الجميع ومقابل كلّ واحد، وهكذا يفوز بجدارته الخاصة بفضل الحركة التي تنقذ الآخرين⁽²⁾.

ب. كانت التبادلية بين الراعي والقطيع تخضع قبل المسيحية لمبدأ سببية شامل: سمنة القطيع، ثراء الراعي؛ بؤس القطيع، فقر صاحبه. في الشكل المسيحيّ للرعوية، لم تعد التبادلية تنتمي إلى مجال السببية وحسب وإنما إلى مجال التماهي؛ وهي تتشكّل فضلاً عن ذلك نقطة نقطة؛ كل معاناة لكلّ شاة هي ألم يشعر به الراعي، تطوّراتها هي اكتمال له. تعاطف الراعي هو تماهٍ مباشر: إنه يشعر «في صميم القلب بإعياء الأنفس الضعيفة»؛ إنه يفرح لـ «تقدّم إخوانه فرحه لتقدّمه الخاص»⁽³⁾.

ج. الراعي المسيحيّ ليس له أن يقدّم حساباً عن كلّ حيوان وحسب، وإنما عن كلّ خطيئة، عن كلّ سقطة، عن كلّ خطوة. في يوم الحساب، خطايا النّعاج هو الذي سيؤاخذ عليها، ما لم⁽⁴⁾ * يتمكّن من التحسّب لها بتعليمه وبقظته وصرامته أو إحسانه. حتى الذين تنكروا، حتى «المرتدين» سيدافعون ضدّ الراعي بكونهم لم تقع مؤازرتهم وتشجيعهم وتسليحهم بالتعليم وبالنصائح المجدية⁽⁵⁾.

(1) إنجيل يوحنا، 10، 11 - 18.

(2) القديس إرونيموس، الرسالة 58: «يضخّي بنفسه من أجل خلاص الآخرين».

(3) غريغوريوس الكبير، الرّعويّ، الكتاب الأوّل، الفصل 49، انظر كذلك الكتاب الثاني، الفصل الثاني: «اعتبار المرء خير الجار ومصلحته بمثابة خيره الخاص ومنفعته الخاصة».

(4) * [المخطوط: «إذا تمكّن»].

(5) القديس سيريانوس، الرسالة XLIII، راجع كذلك الرسالة VIII.

[392] د. خطيئة الراعي في صميم العلاقة التي يقيمها مع القطيع: أخطاؤه تؤدّي إلى عثرات النعاج (وتتفاقم بنفس المقدار)؛ وخطايا القطيع تتراكم في إثم الراعي. بالتالي من المهمّ بالنسبة إلى الراعي أن يكون نقيًا وكاملًا قدر الإمكان: «من حيث إنه ملزم بحكم مسؤوليته بإزالة ما قد يعلق بقلوب الآخرين من دنس فمن الواجب أن لا يحمل في قلبه هو أيّ دنس⁽¹⁾». لكن من المهمّ له أيضا أن لا يسقط في خطيئة الكبر وفي العمى عن معرفة مواطن ضعفه الخاصة، أن لا ينسب لنفسه أيّ تفوّق بل وأن يتذكّر دائما عيوبه الخاصة⁽²⁾: خادما للجميع، مذبنا بين الآخرين بل وبشكل أشدّ خطورة من الآخرين بما أنه عليه أن يعترف بمواطن ضعفه في خطايا القطيع.

و. ممّا يعني أنه ليس للراعي أن يكسب أيّ فخر لكونه وقع تعيينه ولا أيّ سبب ليمارس هيمنته (نفوذاً⁽³⁾). على غرار القديس غريغوريوس، عليه أن يرتعد عندما يرى نفسه مكلّفا بقيادة الأنفس، خشية لا يجب أن يفقدها أبدا إن أراد تجنّب «الكبر، الأفكار المحرّمة، الأفكار اللجوجة والشريرة». ومع ذلك سيكون من الذنب الهروب من هذا الواجب وترك الأغنام دون راع⁽⁴⁾.

بين الراعي المسيحي وقطيعه، يُرسي الاقتصاد الخاص بالخطيئة وبالخلاص، بالعدوى وبتكاثر الأخطاء، بتبادل التضحيات، بالتيقّظ للذات الذي لا ينبغي فصله أبدا عن الاهتمام للآخرين، روابط أكثر عددا وتعمّدا وصلابة ممّا كانت عليه في المبحث القديم للراعي. وتلعب فيها فردية العلاقة خاصة دورا أساسيا: [393] وذلك بسبب التواصل المباشر الذي يقوم بين كلّ فعل من أفعال كلّ مؤمن وبين جدارة الراعي، وبسبب استشكال الراعي ذاته الذي لم يعد بموجب حقّ طبيعي أو مؤسّسي هو الراعي «الصالح»، بل هو مثل جميع الآخرين مذنب على كلّ شاة أن تتوجّس من أخطائه.

2. تطالب المسيحية الراعي بشكل من المعرفة يتجاوز بكثير المهارة أو الخبرة

(1) غريغوريوس الكبير، الرّعوي، الكتاب الثاني، الفصل الثاني.

(2) القديس أمبرواز، الواجبات الكهنوتية، الكتاب الثاني، الفصل 24. لحسن الحظّ أن الله يترك دائما بعض العيوب عند الصالحين «من أجل أن يأسرهم الضجر الذي تسببه لهم هذه العيوب في الصغار، وسط ألّق الفضائل التي تجلب لهم إعجاب الناس جميعا».

(3) م. ن، يعود أمبرواز هنا إلى الرسالة الأولى للقديس بطرس، 5، 3.

(4) غريغوريوس الكبير، الرّعوي، الكتاب الثاني، الفصل الثاني، والكتاب الأول، الفصل السادس: «الذين يحملهم تواضعهم على الهروب من قيادة الأنفس ليسوا متواضعين حقّا إلّا عند عدم اعتراضهم بعناد عن أمر الرب الذي يكلفهم بذلك».

التي كان التقليد ينسبها إلى رعاة البشر. دَوَّنت الكنيسة في قلب النشاط الرعوي واجب الحقيقة أو بالأحرى مجموعة واجبات.

واجب الصرامة المعتقدية. في غياب معرفته هو ذاته بالحقيقة، وفي تعلُّقه بها بشكل غير مشروط، سيودي الراعي بالقطع إلى هلاكه: «لا يمكن أن يحدث فقدان الكهنة لأنوار العلم، وهم أول المرشدين، دون أن يظلَّ من يتبعونهم منحنيين تحت وطأة الخطيئة التي تكبلهم⁽¹⁾». وعليه أن يسهر باستمرار على أن يظلَّ أعضاء الجماعة مرتبطين بهذه الحقيقة ومقيدين بها؛ ذلك أنَّ الحقَّ هو الذي يجمعهم والخطأ هو الذي يفرِّقهم ويشتتهم بعيدا عن الصراط ويجعل إقصاءهم ضرورياً في نهاية المطاف؛ على الراعي أن يستعيد «الأغنام الحمقاء والضالَّة» التي ستعمل الهرطقات والروح الطائفية على تشتيتها⁽²⁾.

واجب التعليم. على الراعي بصفته راعي الحقَّ أن يوفر للجميع الغذاء الروحي في شكل عقيدة صحيحة. يقول القديس أمبرواز في مستهلِّ الواجبات الكهنوتية، «مهمة الأسقف هي أن يعلم». لكنَّ هذا التعليم أشدَّ تعقيداً من كونه مجرد درس. أولاً لأنَّ الراعي الذي علمه ليس مكتملاً أبداً عليه أن يتعلَّم وهو يعلم⁽³⁾: تتبدَّى له الحقيقة في حماسة ورحماء كلامه. ثمَّ إنَّ [394] الأمر لا يمكن أن يتعلق بإيصال العقيدة دون سواها: ما يعلمه يجب أن يظهر ويفرض نفسه في حياته وفي سلوكه وفي فضيلته؛ يجب أن يكون بمثابة وجه حيٍّ للحقيقة التي يبشِّر بها⁽⁴⁾. في الأخير، لا يمكنه أن يعلم الجميع بنفس الطريقة: عقول المستمعين مثل أوتار آلة القانون، مشدودة بشكل مختلف: لا يمكن أن نعزف عليها بنفس الطريقة؛ في الكثير من الأحيان، الأساليب المُضرة للبعض تكون نافعة لآخرين: لا يمكن أن نعلم الرجال كما نعلم النساء، ولا الأغنياء كما الفقراء، ولا المبتهجين كما الحزاني⁽⁵⁾.

واجب معرفة الأفراد. من يقود الجماعة يجب إذاً أن يعرف كلَّ واحد وكلُّ واحد

(1) غريغوريوس الكبير، م. ن، الكتاب الأول، الفصل العاشر.

(2) القديس سبيريانوس، الرسالة XLV؛ راجع كذلك، رسالة دونيس، أسقف ليذا: «إعادة الجنس البشري المقيّد بأخطاء كثيرة إلى راعيه الحقيقي، إعادة قطع المسيح الذي كان تشتَّت» (ضمن رسائل القديس أورونيوموس، الجزء الرابع، ص 159، الرسالة 94).

(3) القديس أمبرواز، الواجبات الكهنوتية، I، 1.

(4) الذين لا يمارسون ما يعلمون «يحطِّمون بأخلاقهم الفاسدة ما يسعون إلى إقامته بكلامهم»؛ إنهم مثل رعاة يشربون نفس الماء الزلال، لكنهم يعكِّرونه بأرجلهم الوسخة ولا يتركون للأغنام غير ماء مُوجِل، غريغوريوس الكبير، الرعوي، الكتاب الأول، الفصل الثاني.

(5) هكذا يضع القديس غريغوريوس في الرعوي ستة وثلاثين تمييزاً يجب أخذها في الحسبان لتعليم الأتباع تعليماً جيّداً.

يجب أن يكون قادرًا على الاعتراف له: عندما تهاجم الغواية الضعفاء فإنهم يبحثون عن ملجأ لهم في صدر راعيهم «مثلما يبحث عنه الأطفال في صدور أمهاتهم»⁽¹⁾. لكن على الراعي أن يكتشف كذلك، حتى وإن كان ذلك بالرغم عنهم، ما يخبئون أو ما يخبئونه عن ذواتهم. وفق عبارة حزقيال، ثقب الجدار وفتح الأبواب المخفية⁽²⁾: أي «تفحص السلوك الخارجي» للمذنبين حتى «نكتشف من خلاله ما يضمرون في قلوبهم مما هو أشد إجراما وبشاعة»⁽³⁾. انتزاع الحقائق التي وقع إخفاؤها بشكل متعمد أو غير متعمد هو جزء من العلاقات بين الراعي ورعيته.

واجب الحيلة. مهما كان تعلقه بالأشياء السماوية فإنه ليس للراعي أن يتجاهل أو أن يهمل أي شيء من الواقع: عليه أن «ينكب دائما على تفحص كل شيء، أن يقوم بفرز صحيح ودقيق بين الخير والشر، أن يعرف دراسة الأزمنة والأمكنة والطبائع والأشخاص، [395] عندما يتعلق الأمر بقول شيء ما أو بفعله»⁽⁴⁾. عليه [أن يعتني] بعدم إلقاء كلامه «كما اتفق»⁽⁵⁾، أن لا يكون لا متسامحا جدا ولا صارما جدا⁽⁶⁾، أن لا يفعل عندما يعاقب، مثل أولئك الخطابين الحمقى الذين تفلت الفأس من بين أيديهم فيصيبون رفقاءهم⁽⁷⁾. دون أن يخسر شيئا من وفائه لعقيدته الناصعة، دون أن «ينفصل عن تأمل أسمى الأشياء»، على الراعي أن لا ينسى «احتياجات الجار» وأن «يتلطف مع الاحتياجات المادية لإخوانه»⁽⁸⁾.

الرعية إذا هي رابطة تكوين الحقيقة ونقلها. براعة الراعي - هذه الألفة مع الأشياء حيث كان يختلط الاستباق واليقظة - تصبح في الكنيسة المسيحية معرفة أدق وأعمد بكثير، بما لها من قواعد ومناهج؛ ذلك أنه في علاقة الراعي بأغنامه، أصبحت الحقيقة عاملا حاسما، في شكل مضاعف لامثال عقائدي يجب معرفته والتعريف به، ولأسرار فردية يجب اكتشافها، ويتعلق الأمر عند الاقتضاء بمعاقبتها وإصلاحها، وفي كل الأحوال أخذها في الحسبان.

(1) م. ن، الكتاب الأول، الفصل الرابع.

(2) حزقيال، 8، 8.

(3) غريغوريوس الكبير، الرعوي، الكتاب الثاني، الفصل التاسع.

(4) م. ن، الكتاب الثاني، الفصل الأول.

(5) القديس أمبرواز، الواجبات الكهنوتية، I، 1.

(6) م. ن، II، 24.

(7) غريغوريوس الكبير، الرعوي، الكتاب الثاني، الفصل التاسع.

(8) م. ن، الكتاب الثاني، الفصل الأول؛ الكتاب الثاني، الفصل الخامس.

[396] الملحق 3

يقول القديس يوحنا فم الذهب في العظة الثانية حول التوبة «أعلن عن خطئك حتى تقوّض خطأك».

ويذكر بأنّ الله سأل قابيل بعد الجريمة. ليس لأنه في حاجة إلى جوابه ليعرف ما يصطرخ به صوت الدّم من قُبُل على الأرض. كان يريد وحسب أن يقول القاتل: نعم، لقد قتلت. إنه كان يطالبه على الأقلّ بأن يعترف: اعترف أنت ذاتك بهذه الاشياء⁽¹⁾. ولأنّ قابيل يرفض الاعتراف، لأنه يؤكّد أنه «لا يعرف» أنّ الله سيعاقبه. عبارتان يستعملهما القديس يوحنا فم الذهب تستحقّان أخذهما بعين الاعتبار. لأنّ قابيل لم يكن هو أوّل من صرّح بخطئه، يرفض الرب بشكل غير مباشر أن يغفر له صنيعه، وإنما يرفض أن «يتقبّله في توبته»: ذلك معناه أنّ غياب الاعتراف يسحب من قابيل إمكانية التوبة والهداية والإقلاع ذاتها (أو جعله يُقلع) عن الجريمة المقرّفة؛ كان ينبغي الإقرار بالجريمة للانفصال عنها. فضلا عن ذلك، وبناء عليه، ما سيعاقبه الرب ليس هو الجريمة في حدّ ذاتها بقدر ما هي صفاقة قابيل⁽²⁾. لفظ مهمّ هو لفظ الصفاقة: إنه [397] يتعلّق بصلف الكذب البين؛ غياب التوبة بخصوص الجريمة المرتكبة؛ بالتناقض الذي يجعل قابيل يخجل من الاعتراف بما لم يخجل من فعله، وفي الأخير بإهانة الرب الذي كان منح المجرّم إمكانية أن يغفر له⁽³⁾. هكذا تُحوّل وقاحة عدم الاعتراف الجريمة ضدّ هايل باتجاه الإساءة للرب؛ على أية حال، الخطأ ضدّ الحقيقة التي كانت مستوجبة للرب يستعيد الخطأ ضدّ الدم الذي كان يربط بالأخ.

لكن فيمّ يتمثل عقاب هذه الصفاقة؟ يطالب قانون الدم دون شكّ بموت الجاني. لكن قابيل سيظل على قيد الحياة وسيكون ذلك هو عقابه فعلا. سيكون عقابه هو أن

(1) اللفظ المستعمل هنا هو كما سنرى، لفظ له في عملية التوبة معنى دقيق ومعقّد في نفس الوقت. في العظة التاسعة عشر حول سفر التكوين، 2، إعادة تأويل النص الإنجيلي انطلاقا من ممارسات التوبة هي أشدّ وضوحا: الله الطبيب كان يريد أن يُمحي خطأ قابيل باعترافه بالخطأ.

(2) يستهجن الله الصفاقة أكثر بكثير من استهجانه الخطيئة.

(3) عنصر الحياء والوقاحة في الفعل وفي الاعتراف قائم في مركز الاقتصاد المسيحيّ للتوبة. في العظة التاسعة عشر حول سفر التكوين، 2، يوسّم قابيل بثلاثة نعوت: إنه جاحد، قاسٍ وضيع.

يبقى هو القانون المجسّد على الأرض - القانون الحيّ: سيكون عليه أن يسير عبر العالم بصفته «قانوناً حيّاً»، «نُصباً يمشي» مثبّتاً على صمته الخاص، لكنه يجعل زئير الصوت يدوّي «بشكل أشدّ من صوت البوق». الصوت: للكلمة أهميتها. إنها نفس الكلمة التي استُعِمِلت للإشارة إلى صوت دم هابيل وهو يجفّ على خطوط الحرث: بما أنه لم يكن ثمة اعتراف لإسكات هذه الصرخة، فإنها هي التي ما زالت تُسمَع في عقاب قابيل. لكن مع صرخة الدّم هذه فإنّ الصوت الذي يدوّي في فم قابيل يمثل فارقين: إنه لا يطالب بالقصاص؛ على العكس من ذلك هو يقول لكلّ إنسان في هذا العالم: لا تفعل ما فعلتُ أنا. وفضلاً عن ذلك، هذا الصوت ليس هو صوت الدم المُراق والجنّة المهمّلة؛ إنه صوت يتلبّس الآن قابيل. لأنه تملّص من الاعتراف الذي قد يكون علّق الصوت، أصبح قابيل ذاته هو القانون الذي لا يسكت: من قد يقتله سيكون ملعونا سبع مرّات. قابيل استولى عليه القانون؛ لا يمكنه الانفصال عنه؛ سيجوب العالم متتجّحاً - متوتّراً -، جاعلاً هكذا صرخة القانون مدوية إلى ما لا نهاية له، صرخة لم يأت أيّ خطاب اعتراف (مناظر لها) لإيقافها⁽¹⁾.

[398] غالباً ما يواجه التقليد الأبائيّ قابيل الذي يصمت بشخصيتين آخرين، حوّاء وداوود، اللّذين اعترف كلّ منهما بخطئته. في نفس العِظّة الثانية حول التوبة، يستحضر القديس يوحنا فم الذهب، بعد صمت قابيل، اعترافات داوود. في الواقع هو يقيم حول كلّ واحدة من هاتين الشخصيتين دَورين من الحقيقة والخطيئة يتقابلان تقابلاً تامّاً. قابيل كان يعرف خطأه؛ داوود لم يكن يعرف خطأه في ما يزعم فم الذهب؛ ولإثبات هذا الأمر الذي لا يشهد له أيّ شيء في النصّ الإنجيليّ، يستدعي تصوّراً «فلسفيّاً» للهوى: على النفس أن تقود الجسد مثلما تقود النفس العرّبة؛ إذا فتنتها هوى ما، وإن ثملت، أو حتى فقط إذا تضاعل انتباهها، فإنها تفقد وجهتها، وتتدحرج العرّبة في الوحل. كذلك كان الحال مع داوود الذي أسكره الهوى فلم يعلم أنه بصدد ارتكاب المعاصي. فرق آخر: الربّ هو الذي تقدّم لقابيل، الربّ العلّيّ القدير والذي لا يفوته شيء؛ أمّا من تقدّم لداوود هو فقط ناثنان. ناثنان نبيّ مثله مثل داوود ولا سلطان له عليه. إنه يبدو مثل طبيب يريد أن يعالج طبيباً آخر؛ ويقدر فم

(1) . في العِظّة التاسعة عشر حول سفر التكوين، 3، يلاحظ يوحنا فم الذهب أن قابيل قام باعتراف دقيق - مدقّق - عندما قال: اعتقدت أن جريمتي كبيرة جداً بحيث لا تُغتفر. لكن هذا الاعتراف لا يُعتدّ به لأنه لم يأت في الوقت المناسب - في أوانه. مسألة اللحظة المناسبة هي كذلك مهمة في مذهب التوبة وممارستها.

الذهب أنه كان بوسع داوود أن يصده قائلا: «من أنت؟ من أرسلك...؟ أية جرأة تدفعك...؟» على أية حال لا سلطان ولا إرغام أمكنه أن يدفع داوود للكلام رغما عنه. بل أكثر من ذلك: قابيل كان عليه أن يجيب على سؤال كان يشير مسبقا إلى جريمته: أين هايل؟ داوود أما هو فتقترح عليه حكاية: ليحافظ ثري على قطيعه أقدم على قتل نعجة فقير لم يكن يملك غيرها. في نظر فم الذهب، الحكاية كانت لها وظيفتان: امتحان لحكم الملك، خرافة حكومية يجب فك رموزها من أجل التعرف على الجاني. على الامتحان يجيب داوود بإصداره هو ذاته الحكم: «الرجل الذي فعل ذلك يستحق الموت». أما اللغز، فثان هو الذي يحلّه: أنت هو الرجل الذي فعل ذلك؛ لكن داوود سريعا ما يقبل التعيين ويحتل من تلقاء نفسه المكان الذي عينه له ناثان: «لقد أذنبت في حق [399] الخالق». في هاتين الإجابتين عن الامتحان واللغز، داوود يتعارض مع قابيل؛ هذا الأخير كان نفى القانون الذي كان يربطه [بأخيه] (لست حارسه)؛ وعندما كان انتهى أخيرا إلى الاعتراف ببشاعة جريمته وطلب هو ذاته عقوبة الموت، لم يكن ذلك في اللحظة المناسبة -في أوانه-، كان ذلك بعد فوات الأوان، حينما أدانه صوت الدّم. داوود أما هو فقد كان بدأ بإعلان القانون وإصدار الحكم وبإدانة نفسه دون أن يكون على علم بذلك بعد؛ ثم، عندما اكتشفت الحقيقة، كان خضع من تلقاء نفسه للحكم الذي كان هو أصدره. هكذا يظهر اعتراف داوود بوجهيه وقد أتى «في اللحظة المناسبة»، وجه الحكم الذي وقع الإدلاء به وقبوله، وجه الخطي المعترف به، ولا سيما مع ميزة كون الأمر لا يتعلق بتحويل وجهة صرامة حكم نحن ذواتنا الذين أقرناه سلفا. على هذا النحو يظهر الاعتراف الذي وقعت دراسته من خلال زناء داوود، أو بالأحرى من خلال القراءة التي قدّمها عنه القديس يوحنا فم الذهب وقد عدّلها بكامل العناية، وكأنه لم يكن اعترافا بأننا ارتكبنا خطأ وحسب، وإنما هو التسليم التام بالحكم الذي أدان ذلك الخطأ⁽¹⁾. وفق مبحث أساسي للتوبة المسيحية، الأثم الذي يعترف مثل داوود هو في نفس الوقت المتهم والقاضي: «لقد

(1) في هذا الشرح لصموئيل 2، 11، الدور الذي ينسب فم الذهب إلى جهل داوود هو دور رئيسي بما أن الجهل يمكنه من إصدار حكم خصوصا أنه حكم «مجرد» و«صارم» وعادل بحيث أنه لا يعلم أنه هو المعني بالحكاية التي يقصّها ناثان وأنه لم يكن واعيا حتى بارتكابه خطيئة مع بثشبع (Bethsabée): وهو ما يجعل من اعترافه اكتشافا. لكن هذا الجهل بطبيعة الفعل الذي اقترفه وقعت إضافته من قبل فم الذهب إلى النص الإنجيلي. هل يجب أن نرى في ذلك صدى للتراجيديا اليونانية؟ أو بشكل أعمّ صدى للقيمة الممنوحة لصورة من يدين مذنباً يتبين في الأخير أنه هو ذاته؟

كان لك من المروءة ما جعلك تعترف بخطئك... لقد أصدرت حكمك على نفسك». إذا كان الصفح يتصادى مباشرة مع الاعتراف، فلأن هذا الأخير ليس مجرد عرض دقيق للوقائع، وإنما أيضا لأنه يتخذ على عاتقه العناصر المكونة لإجراء قضائي. قول الصدق أو «الحقانية» تجد مفاعيلها الغفرانية في علاقة بالمقاضاة - علاقة تُحوّل الهيئة التي تتهم وتحكم إلى داخل الذات المذنبه والتي تتحدّث.

حواء هي الشخص الآخر الذي عادة ما نقابل بينه وبين قابيل. [400] في العظة السابعة عشر حول سفر التكوين (5)، يجعل فم الذهب من حواء وآدم مذنبان يعترفان. لهذا الاعتراف شكلان. شكل شفهي عندما يجيب آدم ثم حواء الله الذي يناديهما ويعترفان بعد أن حاولا الاختباء للحظة أنهما أكلا فعلاً من الثمرة المحرّمة (بلاحظ فم الذهب أن الله سأل الرجل: هل أكلت؟ وسأل المرأة: لم أكلت؟ إذا طلب منهما اعترافات إذاً، فإنه بالمقابل لا يمدّ حبل النجاة هذا للحية التي خطيئتها لا تُعترف، ويقول فقط: بما أنك فعلت ذلك فستكونين ملعونة). لكن هذا الاعتراف الشفهي كان مسبقاً باعتراف آخر لم يكن يمرّ بالكلمات وإنما يمرّ بالوعي وبالحركة في نفس الوقت. بعد أكلهما الثمرة سريعاً ما أحسّ آدم وحواء أنهما عاريان، وهما خجلاًن ويبحثان عمّا يستر عورتهم. هذا التأويل للاستحياء بصفته شكلاً من أشكال الاعتراف هو تأويل مهمّ ويضيء ما يصفه في العظة التاسعة عشر على أنه وقاحة أو صفاقة قابيل. ما يعنيه فم الذهب أولاً بمنحه لهذا الاستحياء قيمة الاعتراف، هو أن الاعتراف ليس إيصال ما نعرفه سلفاً بذواتنا إلى الآخر، بل هو قبل كلّ شيء اكتشاف باطني. إنه يعني كذلك أن الاعتراف حركة تُخفي وتعلن في نفس الوقت، وبأكثر دقة تُعلن وهي بذلك تريد أن تُخفي. إرادة الإخفاء هذه تُقرّ الوعي بأننا أساءنا، والحركة التي تُظهر تُبين أننا لا نخشى كشف هذا الوعي للجميع. في قلب الاعتراف، يجب أن يكون ثمة إذاً لعبة الاستحياء هذه. دون خجل من كوننا أذنبنا وبالتالي دون رغبة في إخفاء ذلك، لن يكون ثمة اعتراف، وإنما خطيئة وقحة وحسب. لكن هذا الخجل يجعلنا نخشع إلى درجة أننا لا نريد أن نعترف، ومثل قابيل، ننفي الجريمة التي ارتكبتها، حيثُ يصبح هذا الخجل صفاقة.

لأن آدم وحواء كان لهما هذا الخجل الذي لم يخجل من أن يعترف، لم يكن خطؤهما ممّا لا يُغتفر. وإذا كان خطؤهما أدّى إلى سقوط البشر فإن حيائهما الذي يكشف وهو يُخفي كأنما هو الشكل الأوّل لما سيظهر على أنه تكفير عن الذنب. مقابل الحية وقابيل اللذين هما أثر اللعنة، وضع آدم وحواء، كما داوود، على الشجرة

النَّسَابَةِ لِلْخَلَاصِ. وَذَلِكَ نَتِيجَةُ اعْتِرَافِهِمْ. نَلْحِظُ [401] فِي شَرْحِ فَمِ الذَّهَبِ هَذَا، ظُهُورَ هَذِهِ الْفِكْرَةِ الْأَسَاسِيَّةِ دُونَ شَكٍّ فِي الْمَسِيحِيَّةِ بِوُضُوحٍ تَامٍّ: كَوْنُ الْخَطِيئَةِ، فِي ذَاتِ اللَّحْظَةِ الَّتِي تُخَالَفُ فِيهَا إِرَادَةُ اللَّهِ أَوْ قَانُونُهُ، تَتَعَهَّدُ بِوَاجِبِ الْحَقِيقَةِ. هَذِهِ الْأَخِيرَةُ لَهَا مَظْهَرَانِ: ضَرُورَةُ اعْتِرَافِ الْمَرْءِ بِأَنَّهُ الْقَائِمُ بِالْفِعْلِ الْمَرْتَكِبِ وَالْاعْتِرَافُ بِأَنَّ هَذَا الْفِعْلَ فِعْلٌ سَيِّئٌ. وَاجِبُ الْحَقِيقَةِ هَذَا هُوَ الَّذِي تَنْصَلُّ مِنْهُ قَابِيلُ بِقَوْلِهِ «لَا أَعْرِفُ»، قَوْلًا كَانَ أَضَافَ إِلَى جَرِيْمَةِ الدَّمِ ضِدًّا أَخِيهِ جَرِيْمَةِ عَدَمِ قَوْلِ الْحَقِيقَةِ ضِدًّا لِلَّهِ. لِهَذَا الْوَاجِبِ خَضَعَ آدَمُ وَحَوَّاءُ وَدَاوُدُ، مَكْفُرِينَ عَلَى هَذَا النِّحْوِ عَنْ عَصْيَانِ الْقَانُونِ بِخُضُوعِهِمْ لِمَبْدِئِ قَوْلِ الْحَقِّ. وَضَعْتَ الْمَسِيحِيَّةُ فِي قَلْبِ اقْتِصَادِ الْخَطَايَا وَاجِبَ قَوْلِ الْحَقِّ. لَكِنْ شَرَّاحُ الْقَدِيسِ يُوْحَنَّا فَمِ الذَّهَبِ، الَّذِينَ لَا نَذْكُرُهُمْ هُنَا إِلَّا عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ وَالْمَوْشَّرِ الْأَوَّلِ، يَبَيِّنُونَ بِوُضُوحٍ أَنَّ وَاجِبَ الْحَقِيقَةِ هَذَا لَيْسَ لَهُ دَوْرُ أَدَاتِيٍّ وَحَسَبٍ فِي عَمَلِيَةِ الصَّفْحِ: أَيُّ أَنَّهُ وَسِيلَةٌ لِنِيْلِهِ أَوْ لِتَخْفِيفِ الْعُقُوبَةِ. بِمَجْرَدِ ارْتِكَابِ الْجَرِيْمَةِ، يَكُونُ دَيْنُ الْحَقِيقَةِ مُسْتَوْجِبًا فَوْرًا تَجَاهَ اللَّهِ. هَذَا الدَّيْنُ مَهْمٌ وَأَسَاسِيٌّ حَدًّا أَنَّنَا إِذَا أَدَيْنَاهُ، يُمْكِنُ الْعَفْوُ عَنْ آيَةِ خَطِيئَةٍ مَهْمَا كَانَتْ شِنَاعَتُهَا، لَكِنْ إِذَا تَفَضَّيْنَا مِنْهَا، لَا يَسْتَمِرُّ الْخَطَا الْمَرْتَكِبُ وَحَسَبٍ، وَإِنَّمَا نَرْتَكِبُ خَطَاً آخَرَ أَشْنَعُ مِنْهُ بِالضَّرُورَةِ، بِمَا أَنَّ هَذَا الْأَخِيرَ مُوجَّهٌ مُبَاشَرَةً ضِدًّا لِلَّهِ. مِمَّا لَهُ دَلَالَتُهُ أَنَّ الْقَدِيسَ أَمْبِرَوَازَ، مُعَلِّقًا عَلَى نَفْسِ الْمَقْطَعِ مِنْ سَفَرِ التَّكْوِينِ (4، 9 - 15) مِثْلَ الْقَدِيسِ يُوْحَنَّا فَمِ الذَّهَبِ، يُوَكِّدُ مِثْلَهُ أَنَّ اللَّهَ عَاقَبَ فِي قَابِيلَ مَنْ لَمْ يَقْلُ الْحَقِيقَةَ بِدَلَا مِنْ الَّذِي قَتَلَ أَخَاهُ. «لَيْسَ لِأَجْلِ جَرِيْمَةِ الْقَتْلِ الشَّنِيعَةِ وَإِنَّمَا لِأَجْلِ الرَّجْسِ»⁽¹⁾. هُنَاكَ حَيْثُ كَانَ فَمِ الذَّهَبِ يَتَحَدَّثُ عَنِ الصَّفَاقَةِ يَتَحَدَّثُ أَمْبِرَوَازَ عَنِ الرَّجْسِ. لَيْسَ لِأَنَّهُ كَانَ بَيْنَهُمَا اخْتِلَافٌ فِي التَّشَدُّدِ. كَانَتْ الصَّفَاقَةُ تُشِيرُ عِنْدَ فَمِ الذَّهَبِ إِلَى انْتِهَاكِ عِلَاقَةِ «الْحَيَاءِ» الَّتِي تَسْتَوْجِبُهَا الْخَطِيئَةُ إِزَاءَ اللَّهِ، وَهَذَا الْانْتِهَاكُ، فِي اللُّغَةِ الْقَانُونِيَّةِ اللَّاتِينِيَّةِ، يَعْتَبَرُهُ أَمْبِرَوَازَ رَجْسًا. فِي وَقْتٍ لَاحِقٍ، سَيُعْطِي الْقَدِيسُ أَغُسْطِينُوسُ لِإِنْكَارِ قَابِيلَ دَلَالَةَ مُخْتَلِفَةِ ظَاهَرِيَّاتِهِ. [402] يُوَكِّدُ هُوَ كَذَلِكَ أَنَّ السُّؤَالَ الَّذِي طَرَحَهُ اللَّهُ لَيْسَ شَيْئًا آخَرَ غَيْرَ كَوْنِهِ امْتِحَانًا أَتِيحُ لِقَابِيلَ عَلَيْهِ يُمْكِنُهُ مِنَ الْخَلَاصِ؛ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ كَانَ يَعْلَمُ جَيِّدًا مَا كَانَ تَمَّ الْقِيَامُ بِهِ. لَكِنْ قَابِيلُ بِجَوَابِهِ أَنَّهُ «لَا يَعْرِفُ» قَدَّمَ إِلَى حَدِّ مَا، صُورَةَ الرِّفْضِ الْيَهُودِيِّ الْأَوَّلَى لِلْإِسْتِمَاعِ إِلَى الْمَخْلُصِ. يَرْفُضُ قَابِيلُ نِدَاءَ الْاعْتِرَافِ بِحَقِيقَةِ جَرِيْمَتِهِ؛ سِيرَفُضِ الْيَهُودِ نِدَاءَ الْاعْتِرَافِ بِحَقِيقَةِ الْإِنْجِيلِ. الْأَوَّلُ يَقُولُ كَذِبًا إِنَّهُ يَجْهَلُ صَرْخَةَ الدَّمِ وَالَّتِي يَذْكُرُ

(1) الْقَدِيسُ أَمْبِرَوَازَ، الْفَرْدُوسُ، XIV، 71.

بها الله، الآخرون ينكرون كذبًا ما يصرخ به دم المسيح والذي كان أعلنه الكتاب المقدس. «الجهل المخاتل، الإنكار زورًا»⁽¹⁾. لكن القديس أغسطينوس، بتحويل درس قابيل على هذا النحو من الاعتراف بالأخطاء إلى الإيمان بالإنجيل، لا يغير في العمق ما كانت تقوله العِظَات عن التوبة أو ما يقوله كتاب الفردوس. إنه يربط بقوة وبرباط بيّن ما كان تركه فم الذهب وأمبرواز كامنًا في النصّ المعنيّ: نعني أنّ واجب الحقيقة بالنسبة إلى الأخطاء متّصل بواجب الحقيقة بالنسبة إلى الوحي. قول الحق والاعتقاد، الحقانية حول عين الذات والإيمان بكلام الله هما متلازمان أو يجب أن يكونا كذلك. واجب الحقيقة، بصفته اعتقادًا وبصفته اعترافًا، قائم في مركز المسيحية. المعنيان التقليديان للفظ «اعتراف» يغطيان هذين الجانبين. الـ«اعتراف» هو بشكل عام الاعتراف بواجب الحقيقة.

سأترك جانباً بطبيعة الحال مشكل واجب الحقيقة في المسيحية الذي فهم بصفته إيمانًا لكي لا أهتمّ إلّا بواجب الحقيقة الذي فهم بصفته اعترافًا والذي يكتسب مفاعيله في اقتصاد الخطي والخلاص. لكن سيتوجّب استحضر العلاقات بين هذين الجانبين باستمرار. وذلك حتى من حيث إنّهُ سيتوجّب التأكيد دائماً على أنّ «قول الحق» بخصوص الخطي يحتلّ في المسيحية مكاناً هو ولا ريب أهمّ بكثير مما في أغلب الأديان -وهي كثيرة- التي تتطلب الاعتراف بالخطايا، ويلعب فيها على أية حال دوراً أشدّ تعقيداً. على أقلّ تقدير، بالنسبة إلى الأديان اليونانية والرومانية، فرضت المسيحية على معتنقيها إلزاماً [403] بـ«قول الحق» عن ذواتهم، إلزاماً أشدّ حسماً في شكله وأكثر تطلباً في مضمونه بشكل لا يُضاهى. إنه من خلال هذه القواعد الجديدة للـ«حقانية» يتوجّب السعي إلى فهم ما قيل في المسيحية بخصوص اللحم.

(1) القديس أغسطينوس، ضدّ فستوس، XII، 10.

[404] الملحق 4

لكن المشكل المركزي ليس قائما هنا. إنه قائم في ضرورة التفكير بالعلاقة الجنسية الممكنة قبل السقوط خارج مقولة البوار. بالفعل، هذه الأخيرة مثلما كان استخدمها معظم السابقين على أغسطينوس كانت أقامت في نفس الوقت بين موت الأفراد وارتباط الجنسين شراكة في الماهية وعِلّية متبادلة: العلاقة الجنسية بما هي علاقة مدنّسة كانت شكلا من أشكال البوار، تماما مثل الموت، بما أنها تدمير للجسد. إذا، كان يمكن التفكير بالجماع بصفته واحداً من مفاعيل هذا التدمير الذي أصاب البشر عندما فُرض عليهم الموت بصفته عقابا. وعكسياً، كان بإمكاننا أن نعتبر أنّ الجماع بنقله الدّنس إلى الأجساد كان نال من عدم قابليتها للبوار وكان عرّض البشر للتدمير. التحوير الأساسي الذي قام به أغسطينوس يتمثل في تفكيك هذه المقولة الشاملة للبوار، وذلك بتمييزه بين الميت والماتّية من ناحية، وبين ارتباط الجنسين والحالة البائرة للجسد من ناحية أخرى.

لم يكن الزوجان الأولان ليموتا لو لم يأتما، ذلك هو ما يبيّنه بوضوح حسب أغسطينوس نصّ سفر التكوين 2، 17): «يوم ستأكل [من الثمرة المحرّمة]، ستموت». إذا بعد الانتهاك وبسببه يحدث الموت، لكن مثلما قد تحدث إمكانية صيغت مقدّما، قد لا تكون وجدت بعد شروط تحقّقها قبل هذا الحدث. في حالة ما قد تكون إمكانية الموت ذاتها وليس تحقيقها [405] هي التي تكون ناتجة عن الخطأ، فإنّ الله قد لا يكون تحدّث عن تعاقب زمنيّ وإنما عن استتباع ضروريّ؛ كان سيقول «إن تأكل منها ستموت». يجب أن ندرك إذا أنّ الإنسان عند خروجه من بين يدي الخالق، كان يحمل في ذاته إمكانية الموت: بصفته جسداً معافى بإطلاق وليس مصاباً بأي شكل لا من أشكال المرض ولا من أشكال الشيخوخة، فإنه يمكن أن يقال إنه مائت. لكن بمعنى مغاير نقول إنّ جسداً مريضاً معرّض للموت. هو ذا حال الإنسانية بعد السقوط: «لا أقول إنّ هذه الحياة، منذ الولادة وحسب، لكن منذ أوّل لحظة للحمل، هل هي شيء آخر غير كونها ضرباً من المرض المبكر الذي يقودنا حتما إلى الموت⁽¹⁾؟».

(1) القديس أغسطينوس، التفسير الحرفي لسفر التكوين، IX، 9، 16 - 17.

يجب التمييز إذاً بين المائتية والموت، أو بالأحرى يجب تعريف المائتية قبل الخطيئة بصفتها شرطاً أنطولوجياً للإنسان مثلما خُلِق. بعيداً عن كونها تحدّد نقیصة، كانت المائتية قادرة على تحديد فضيلة الإنسان وحكمته، ما دامت معلقة بصفتها شرطاً عامّاً، بقدر ما كان الإنسان يتّبع قانون الربّ بإخلاص. ويجب أن نعرّف المائتية وفق الخطيئة، مثل المسرى الفعلي للموت طيلة حياة جعل منها خطأها الأصليّ ضرباً من المرض المزمن لكلّ الناس. مائتية الوضع البشري ليست نتيجة بوار، حتى لو أتى يوم محتوم يكون مات فيه الناس جميعهم بسبب بوار أجسادهم⁽¹⁾.

من ناحية أخرى وبشكل تناظريّ، يفصل أغسطينوس بين البوار والجماع على الأقلّ في مبدئه وإمكانه الأصليّ. مقطع من مدينة الله هو من الأهمية بمكان حول هذه النقطة. لأجل الحفاظ على مبدأ وجود فردوسيّ لا بوار فيه، كان الكثير من المفسّرين ينفون كلّ علاقة جسدية بين آدم وحواء قبل خطئهما. الإنسانية قبل السقوط كانت عذراء إذاً، وكانت العذرية اليوم، حسب مقتضى الحال، عودة إلى هذا الوضع الأصليّ. لكنّ أغسطينوس يسلّم في نفس الوقت [406] بإمكان علاقة جسدية حقيقية وبالحفاظ على عذرية المرأة: «من المحتمل أن يُخصب الزوج الزوجة دون مهماز عشق أخاذ، يُخصبها في سكينة النفس والسلامة التامة للجسد. إذا لم يكن بمقدور التجربة أن تُظهر لنا هذا الأمر فليس ذلك سبباً للارتياح فيه؛ ذلك أنّ أجزاء الجسد هذه قد لا يكون أثارها اضطراباً مربكاً وإنما وقع استعمالها وفق الحاجات بقدر متحكّمة في ذاتها. هكذا قد تُنقل النطفة إلى الزوجة مع الحفاظ على عذريتها؛ مثلما يمكن لدفق الحيض أن يتمّ حالياً دون أدنى نيل من العذرية. ذلك أنّ نفس المسلك هو الذي تدخل منه النطفة ويخرج منه الطمث⁽²⁾». سيتوجّب أن نعود لاحقاً على دلالة هذه الإراقة المخصبة التي قد تكون إرادية بإطلاق والتي قد تحدث دون افتضاض غشاء البكارة. ما يجب التأكيد عليه هنا، هو أنّ العلاقة الجنسية تتمّ دون «إفساد» جسديّ. ويجب أن نفهم من الإفساد في نفس الوقت الاعتداء على السلامة الجسدية للمرأة وعنف حركة تستولي لا إرادياً على جسد الرّجل.

كلّ هذه الظواهر التي تجعل الجسد يفلت من سيطرة النفس، التي تعبّر

(1) عندما يتحدّث أغسطينوس عن حتمية الموت، عندما يقول إنّ كلّ الناس مائتون، فإنه يمنح هاتين العبارتين معنى قوياً: يتعلّق الأمر بالتمييز بين هذا المستقبل المحتوم للبشر الفانين وبين وضع الإنسان المائت الذي كان لآدم وحواء.

(2) القديس أغسطينوس، مدينة الله، XIV، 26.

بحركات دون رقابة، التي تصيبه كما بالمرض وتحطّمه جزئياً، كل هذا الذي يُنذر
بحتمية الموت ويهيئ له، قد كان بإمكان الزوجين الأولين، باقتران أحدهما بالآخر،
أن يظلا معفيين منه. كان بإمكانهما أن يعرفا «زواجاً مكرّماً» و«مضجعاً غير نجس»⁽¹⁾.
لكن عندما تُفكّك هذه المقولة العامة للبوار التي كانت تربط العلاقة الجنسية
بالموت وبالذّنس، يظل المشكل في معرفة ما كان يمكن أن تكونه العلاقة بين
الجنسين عند المائتين الذين لم يكن الموت بعد محتوماً بالنسبة إليهم، والذين لم
يكن الخطأ أدخل عندهم بعد، العجز والوهن والانفعالات وكل أمراض الجسد
والنفس. بإيجاز: يجب أن ننجز نظرية في العلاقات بين الممارسة الجنسية والغُلّة.

(1) [رسالة إلى العبرانيين 13، 4].

فهرست المؤلفات المذكورة

الإنجيل⁽¹⁾

العهد القديم

سفر التكوين

سفر الخروج

صموئيل

المزامير

الأمثال

أشعيا

إرميا

حزقيال

زكرياء

الرؤيا

العهد الجديد

إنجيل متى

إنجيل يوحنا

أعمال الرسل

بطرس، الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس

بطرس، الرسالة إلى أهل غلاطية

بطرس، الرسالة إلى أهل أفسس

بطرس، الرسالة إلى أهل كولوسي

بطرس، الرسالة إلى العبرانيين

رسالة القديس مرقس الأولى

(1) لا يقف ميشيل فوكو البتة عند ترجمة واحدة: بإمكانه أن يذكر ترجمة لويس سغوند، ترجمة 'نجيل القدس' (باريس، سارف، 1977) انظر كذلك ترجمة مترجمي الرسائل الأبائية.

الكتاب القدامى⁽¹⁾

المختصرات

- س.ج.ف. «سلسلة جامعات فرنسا» («سلسلة بودي»)، باريس، الآداب الجميلة.
م.م. «مصادر مسيحية»، باريس، منشورات سارف.
م.ي. المدونة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، إشراف جان بول مينيو،
باريس 1857 - 1866.
م.ل. المدونة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، إشراف جان بول مينيو، باريس
1844 - 1865.
م.أ. «المكتبة الأغسطينية»، باريس، دوكلي دي بروار.
أ.ف. القديس يوحنا فم الذهب، الأعمال الكاملة، الترجمة الفرنسية بإشراف م.
جانين، منشورات بار لو ديك، ل. غيران وشركاؤهما، 1863 - 1867.
م.ت. مؤلفات تروتوليانوس، باريس، نشر الآداب الحية، 1852.

القديس أمبرواز،

- الدفاع عن النبي داوود، ترجمة فرنسية، كوردييه، «مصادر مسيحية»، باريس،
منشورات سارف، 1977.
قابيل وهابيل، المدونة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 14.
تفسير مزامير داوود، المدونة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 14.
تفسير العقيدة، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية دوم ب. بوت، مصادر مسيحية،
باريس، منشورات سارف، 1961.

(1) ذكرنا هنا ترجمة كل أثر أو الطبعة التي يستعملها ميشيل فوكو عادة. غير أنه في مواضع محدّدة بدقة، يحدث أن يحيل على مصدر آخر - بالنسبة إلى القديس أغسطينوس على سبيل المثال: بيرون وآخرون، باريس، طبعة الآداب الحية، 1869 - 1878؛ أو كذلك بالنسبة إلى يوحنا فم الذهب: القسّ برايو وآخرون، باريس، طبعة الآداب الحية، 1865 - 1873 أو أيضا: القسّ جولي، نانسي، بورداس، 1864 - 1867. يجب أن نضيف أن الشواهد يمكن أن تكون أعيد النظر فيها من طرف فوكو انطلاقاً من النص اللاتيني أو اليوناني (في ما عدا ذلك لا يتردّد في الرجوع مباشرة إلى المؤلفات الأبائية اليونانية أو اللاتينية لمينيو).

شرح إنجيل لوقا، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية دوم ج. تيسو، مصادر مسيحية، باريس، منشورات سارف، 1956 - 1958.

زلة العذراء المكرّسة، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 16.

الواجبات الكهنوتية، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 16.

التوبة، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية، ر. كريسون مصادر مسيحية، باريس، منشورات سارف، 1971.

الفردوس، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 14.

الأسرار المقدّسة، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية دوم ب. بوت، مصادر مسيحية، باريس، منشورات سارف، 1961.

الروح القدس، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 17.

العذارى، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 16.

عرض مزمور داوود الثامن عشر بعد المائة، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 15.

القديس أنطوان

حكّم آباء الكنيسة، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 65.
أرسطو

إتيقا إلى نيخوماخوس، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية غوتيه وجوليف، لوفان - باريس، المنشورات الجامعية بلوفن، 1958 - 1959.

تاريخ الحيوان، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية بول لويس، سلسلة جامعات فرنسا، 1961.

تكوّن الحيوان. نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية بول لويس، سلسلة جامعات فرنسا، 1961.

القديس أنثاسيوس

الدفاع عن كونستانتينوس، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 25.

حياة أنطوان، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 26.

أثيناغوراس

الاسترحام من أجل المسيحيين، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ج. باردي، مصادر

مسيحية، 1943.

السفارة، نصّ أعدّه و. سكويدال، أكسفورد، طبعة كلاروندون، 1972.

القديس أغسطينوس

الزواج الصالح، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية غوستاف كومباز، المكتبة الأغسطينية، باريس، دوكلي دي بروار، 1948.

الترمل الصالح، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية جان سان مارتان، المكتبة الأغسطينية، باريس، دوكلي دي بروار، 1939.

تنصير المبتدئين، غوستاف كومباز، المكتبة الأغسطينية، باريس، دوكلي دي بروار، 1949.

الزيجات الفاجرة، غوستاف كومباز، المكتبة الأغسطينية، باريس، دوكلي دي بروار، 1948.

في العفة، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية جان سان مارتان، المكتبة الأغسطينية، باريس، دوكلي دي بروار، 1939.

ضدّ البيلاجيين، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ف. ج. تونار، أ. بلوزن وأ. س دو فير، المكتبة الأغسطينية، باريس، دوكلي دي بروار، 1974.

ضدّ فستوس، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 42.

ضدّ جوليانوس، ترجمة القسّ بيرلورو، ضمن الأعمال الكاملة للقديس أغسطينوس، إشراف بوجولات والقسّ رولكس، طبعة بار لو ديك 1864 - 1872، 17 جزء، الجزء السادس عشر، 1872.

مدينة الله، ترجمة غوستاف كومباز، المكتبة الأغسطينية، باريس، دوكلي دي بروار، 1959 - 1960.

تفسير المزامير، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 36 و37. التفسير الحرفي لسفر التكوين، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ب. أغاس وأ. سولينياك، المكتبة الأغسطينية، باريس، دوكلي دي بروار، 1972.

في سفر التكوين ضدّ أتباع ماني، ضمن الأعمال الكاملة للقديس أغسطينوس، الجزء الثالث، ترجمه للفرنسية بيرون وآخرون، باريس، الآداب الحية، 1873.

نعمة المسيح والخطيئة الأصلية، نصّ ترجمه للفرنسية ج. بلانيو وف. ج. تونار، المكتبة الأغسطينية، باريس، دوكلي دي بروار، 1976.

الزواج والعُلمة، نصّ ترجمه للفرنسية ف. ج. تونار وأب لوزان وأ. س. فير، المكتبة الأغسطينية، باريس، دوكلي دي بروار، 1974.

الأثر اللامكتمل ضدّ جوليانوس، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 45.

أسئلة حول إنجيل متى، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 35. الاستدراكات، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ج. بارد، المكتبة الأغسطينية، باريس، دوكلي دي بروار، 1950.

في العذرية المقدّسة، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ج. سان مارتان، المكتبة الأغسطينية، باريس، دوكلي دي بروار، 1939.

العظات قصيرة، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 38.

برنابا

الرسالة المنسوبة إلى برنابا، نصّ ترجمته للفرنسية الأخت سوزان دومينيك والأخ لوفال، ضمن كتابات الآباء الرسوليين، باريس، طبع سارف، 1979، الجزء الثالث.

باسيليوس الأنكيري

في التمام الحقيقي للعذرية، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 30. ترجمه للفرنسية أ. فايان، ضمن القديس باسيليوس، في العذرية، باريس، معهد الدّراسات السلافية، 1943.

نبذ العلمانية، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 31.

باسيليوس السيزاري

التشريع الرهبانية، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 31. الحثّ على التخلّي عن العالم، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 31.

القواعد الكبرى، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 31. قواعد وجيزة، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 31.

القديس بنديكتوس

القاعدة، نصّ ترجمه أ. دي فوغي، مصادر مسيحية، 1972.

شيشرون، في الحدود القصوى للخيرات والشّرور، نصّ أعدّه وترجمه جو مارتا، سلسلة جامعات فرنسا، 1928 - 1930.

إكليمندس الإسكندري

مختارات من مؤلفات ثيودوتو، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 9.

المريّي، نصّ ترجمه للفرنسية ه. إ. هارل، مصادر مسيحية، 1960.
نصائح لليونانيين، نصّ أعدّه ونقله وترجمه للفرنسية س. موندزار، مصادر مسيحية، 1949.

من الغني الذي سينجو، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 9.
المتفرقات (II)، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية س. موندزار، ه. إ. مارو وأ. ستاهلين، مصادر مسيحية، 1976.

المتفرقات، (III)، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء 9.

إكليمندس الروماني

الرسالة الأولى، نصّ ترجمته للفرنسية الأخت سوزان دومينيك، ضمن كتابات الآباء الرسولين، باريس، طبع سارف، 1979، الجزء الأوّل.

القديس سيبريانوس

المراسلة، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية شانوان بايار، سلسلة جامعات فرنسا، 1925.

في زيّ العذارى، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 4.
المرتدّون، ترجمة المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 4.

سيريلوس المقدسي

مدخل إلى التنصير، نصّ ترجمه للفرنسية أ. فافر، ليون. ج. ب.. بيلاغو، 1844.

دموقريطس

شذرات ما قبل سقراطية، نصّ أعدّه هرمان ديالس وكرانز، برلين، وايدمان، 1903.
دموقريطس المنحول، في جغرافيا أو بالأحرى في المدوّنة الفلاحية الوسيطة لكاسياني باسي، نصّ أعدّه ه. باك، ليبزيغ، توبنار، 1895.

الديداخي [تعليم الرّسل الإثني عشر] نصّ ترجمه ر. ف. رفولي، ضمن كتابات

الآباء الرّسوليين، باريس، نشر دار سارف، 1979، الجزء الأوّل.

ديوكليس

في الحماية، ضمن أوريباز، السلسلة الطبية. كتب مشكوك فيها، الجزء الثالث، نصّ ترجمه للفرنسية بوسماكر وش. دارمبارغ، باريس، بايير، 1858.

ديون فم الذهب [ديون البريزي]

الخطابات 1 - 11، نصّ أعدّه وترجمه ج. كهون، كمبريدج، مطابع هرفارد الجامعية، 1932.

دوروته الغزّاوي

حياة دوزيتاي، ضمن الآثار الروحانية، باريس، المصادر المسيحية، 1964.

أليان

الطبيعة الحيوانية، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية م. داسيه، باريس، مطبعة أوغيست دولالين، 1827.

أبيكتاتوس

الوجيز، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية أ. جاغي وج. صويلحي، سلسلة جامعات فرنسا، 1950.

أورييد

إيون، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ل. بارمونتيه وه. غريغوار، سلسلة جامعات فرنسا، 1959.

أوزيبوس القيصاري

التاريخ الكهنوتي، الكتب، I - IV، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ج. باردي، مصادر مسيحية، 1962.

أزيبوس الأميزي

العظاات، ضمن مفتاح الآبائية اليونانية من أثاناسيوس إلى فم الذهب نصّ أعدّه م. جيرارد، تيريهو، بروبولس، 1974.

إفاغريوس البونطقي

الرّسالة العملية، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية أوس. غيومون، المصادر المسيحية، 1971.

فوست دي ريار

خطاب للرهبان حول التوبة، المدونة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 58.

جالينوس

تعليق على أوبئة أبقرط، ضمن الآثار الكاملة، طبعة س. ج. كوهن، ليبزيغ، كارل كنوبلوخ، 1821 - 1833، الجزء XVII.

في منافع أعضاء الجسد البشري، ضمن الآثار الكاملة، طبعة س. ج. كوهن، ليبزيغ، كارل كنوبلوخ، 1821 - 1833، الجزء V؛ ترجمه للفرنسية شارل دارنبارغ، المؤلفات التشريحية، الفيزيولوجية والطبية لجالينوس، باريس، ج. ب. بالير، 1856.

رسالة في انفعالات النفس وفي أخطائها، نص في الآثار الكاملة، طبعة س. ج. كوهن، ليبزيغ، كارل كنوبلوخ، 1821 - 1833، الجزء V؛ ترجمه للفرنسية ر. فان دير هايست، باريس، دولغراف، 1914.

غريغوريوس الكبير

عظات حول الإنجيل، المدونة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 76. الرعوي، نص أعدّه وترجمه للفرنسية القسّ بوتات، باريس، دوكلية دي برووير وايشيلو، سلسلة «السلم»، 1928.

غريغوريوس التيزينزي

الخطابات 1 - 3، نص أعدّه وترجمه للفرنسية ج. برناردي، مصادر مسيحية، 1978.

غريغوريوس النيصي

في خلق الإنسان، نص ترجمه للفرنسية ج. لابلاس، مصادر مسيحية، 1943. الصلاة التنصيرية الكبرى، ترجمه للفرنسية، أ. مانيان، مصادر مسيحية، 1978. في العذرية، نص أعدّه وترجمه للفرنسية م. أويينو، مصادر مسيحية، 1966.

هرمس

المشابهة، نص أعدّه وترجمه للفرنسية ر. جولي، باريس، مصادر مسيحية، 1968. هياروكليس الإسكندري

شذرات، ضمن ستوباووس، المختارات، طبعة مايناك، ليتزيغ، توبنار، 1856 -
1864، الجزء الثالث.

القديس هيلير

المدونة الآبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء التاسع.

أبقراط

الأوبئة، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء الرابع، ترجمة أميل لتراي، باريس، طبعة
جان - بابتيست بايير، 1846.

القديس هيبوليتس

الشرائع الكنسية، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ر. ج. كوكان، ضمن الآبائية
الشرقية، الجزء 2/31، باريس، فيرمين - ديدو، 1866.
التقليد الرسولي، نصّ أعدّه وترجمه دوم. ب. بوت، المصادر المسيحية، 1946.

إيرونيμος

ضدّ البدع، المدونة الآبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء السابع.

إزوكرات

مجمع الحكماء، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية، ج. ماتيو، سلسلة الجامعات
الفرنسية، 1042.

يوحنا كاسيانوس

المحاضرات، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية دوم أوجين بيشري، مصادر مسيحية،
1955 - 1959.

المؤسّسات الرهبانية، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ج. س. غي، المصادر
المسيحية، 1965.

القديس يوحنا فم الذهب

التعاليق حول القديس متى، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء السابع.

ضدّ أعداء الحياة الرهبانية، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء الثاني.

لقد رأيت الرب، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء السادس.

العتبة الأولى حول حنّة، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء الخامس.

عظات حول الرسالة إلى أهل كولوسي، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء الحادي عشر.

عظات حول الرسالة إلى أهل كورنثوس، العظة العشرون حول الرسالة إلى أهل أفسس، 8.

حول الرسالة إلى أهل كورنثوس. شذرات، ضمن مجلة الدراسات اللاهوتية، الجزء التاسع، 1908، (طبعة ج. جنكنز).

عظات حول الرسالة إلى أهل أفسس، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء التاسع.

عظات حول رسالة إلى العبرانيين، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء التاسع.

عظات حول الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء الحادي عشر.

عظات حول الرسالة الأولى إلى تيموثاوس، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء الحادي عشر.

عظات حول إنجيل القديس يوحنا، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء الثامن.

عظات حول سفر التكوين، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء الخامس.

ثلاث عظات حول الزواج، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء الرابع.

عظات حول التوبة، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء الخامس.

عظات حول القديس متى، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء ان السابع والثامن.

في أنه من الخطير بالنسبة إلى الخطيب وإلى السامع الحديث من أجل الإرضاء، ضمن الأعمال الكاملة، الجزء الثالث.

حول الزواج الوحيد، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ب. غرييه وب. أتلنجار، المصادر المسيحية، 1968.

ثمانية مواعظ تعميدية، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية أ. فانجار، المصادر المسيحية، 1957.

في العذرية، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ب. غرييه وه. موزيريلو، المصادر المسيحية، 1966.

القديس إيرونيموس

ضد هلفيديوس، في العذرية الدائمة للعدراء المقدسة، المدونة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء الثالث والعشرون.

ضد جوفينيان، المدونة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء الثالث والعشرون.

الرسائل، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ج. لابور، سلسلات جامعات فرنسا، 1949 - 1963.

يوستينوس

الدفاع الأول، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ل. بوتيني، باريس، نشر أ. بيكار وأبناؤه، 1904.

القديس ليون

الرسائل، المدونة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء الثالث عشر.

لوكراس

في الطبيعة، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية أ. أرناوي ول. روبن، سلسلة جامعات فرنسا، 1920 - 1928.

مارك أورال

أفكار، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية أ. - إ. ترانوي، سلسلة جامعات فرنسا، 1925.

ميثودئوس الأولمبي

المأدبة، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ه. موزيرلو وف. - ديدور، المصادر المسيحية، 1963.

موزنيوس روفوس

الناجون، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية و. هانس، ليبزيغن توبنار، 1905.

أوسلوس لوكانوس

في الطبيعة الكلية، طبعة ف. و. أ. مولاش، باريس، ديدور، 1860.

أوريجنوس

تعليق على القديس يوحنا، الكتاب السادس، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية، س. بلان، المصادر المسيحية، 1970.

ضدّ سلسوم، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية م. بوراي، المصادر المسيحية، 1976.
الحث على الاستشهاد، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ج. باردي، باريس، طبعة ج. غابلدا، 1932.

عظات حول نشيد الأنشاد، ترجمه للفرنسية دوم. أ. روسو، المصادر المسيحية، 1954.

عظات حول سفر التكوين، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ه. دو ليباك ول. دوترلو،
المصادر المسيحية، 1976.

عظات حول الأرقام، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اليونانية، الجزء الثاني
عشر.

أوفيد

انقلابات عين، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ج. لافاي، سلسلات جامعات فرنسا،
1965.

باسيانوس البرشلوني

الرسائل، ترجمة شانتال إبيتالون وميشيل لوتيان، المدوّنة الأبائية الكاملة،
السلسلات اللاتينية، الجزء الثالث عشر.

الاستنهاض، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء الثالث عشر،
ترجمة فرنسية ضمن س. فوجال، الأثم والتوبة في الكنيسة القديمة، باريس،
منشورات سارف، 1969.

باخوميوس

التعاليم والمؤسّسات، ضمن دوم أماند بون، الباخوميوسات اللاتينية، لوفان،
مكتبة مجلة التاريخ الكهنوتي، 1932.

بولينوس

حياة أمبرواز، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 14.

فيلون الإسكندري

خلّق العالم، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ر. أرندالاز، منشورات سارف، 1976
في القوانين الخاصّة، تشريع موسى، نصّ ترجمه للفرنسية أ. موزاس، باريس،
منشورات سارف، 1970 - 1975.

فلاحة الأرض، نصّ ترجمه للفرنسية ج. بويو، باريس، منشورات سارف، 1961.

أفلاطون

كراتيل، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ل. مريدييه، سلسلة جامعات فرنسا، 1931.
النواميس، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية أ. دياز وأ. داي بلاس، سلسلة جامعات
فرنسا، 1951 - 1956.

السياسي، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية أ. دياز، سلسلة جامعات فرنسا، 1953.
الجمهورية، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية أ. شامبري، سلسلة جامعات فرنسا،
1931 - 1934.

أفلوطين

التاسوعات، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية أ. برييه، سلسلة جامعات فرنسا، 1924
- 1938.

بوماريوس

الحياة التأملية، المدوّنة الأبائية الكاملة، السلسلات اللاتينية، الجزء 59.

كودفلتدوس

المحاورات 1 - 3، نصّ أعدّه ر. برون، تورنهاوت، بروبولس، 1953.
قواعد المعلم، نصّ أعدّه وترجمه أدلبار دي فوغاي، المصادر المسيحية، 1964.

ريفوس الأفسوسي

الآثار الكاملة، طبعة دارمبارغ وس. أ. رويال، باريس، المطبعة القومية، 1879.

سينيكا

في الغضب، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية أ. بورجري، سلسلة جامعات فرنسا،
1922.

رسائل إلى لوسيليوس، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ف. بريشاك وه. نوبلو،
سلسلة جامعات فرنسا، 1945 - 1964.

سكينة النفس، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية رونه والتز، سلسلة جامعات فرنسا، 1927.

سورانوس

رسالة في أمراض النساء، ضمن المدوّنة الطبية اليونانية، الجزء الرابع، ليبزيغ،
1927؛ ترجمه للفرنسية ف. ج. هرغوت، نانسي، مطبعة برجاي - لفرو، 1895.

ترتوليانوس

ضد مرقيون، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ترجمة أ. أ دي غنود، ضمن آثار
ترتوليانوس، الجزء الأوّل.

التعميد، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ف. رفولاي وم. دروزي، المصادر
المسيحية، 1952.

لحم المسيح، ترجمة أ. أدي غنود، ضمن آثار ترتوليانوس، الجزء الأول.
في تبُّج النساء، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية م. توركان، المصادر المسيحية،
1971.

الحضّ على العفّة، ترجمة أ. أدي غنود، ضمن آثار ترتوليانوس، الجزء الثالث.
التوبة، نصّ ترجمه للفرنسية ب. دي لا بريول، باريس، بيكار، 1906.
في الحياء، نصّ ترجمه للفرنسية ب. دي لا بريول، باريس، بيكار، 1906.
في انبعاث اللحم، ترجمة أ. أدي غنود، ضمن آثار ترتوليانوس، الجزء الأول.
إلى زوجتي، ترجمة أ. أدي غنود، ضمن آثار ترتوليانوس، الجزء الثالث.
حجاب العذارى، ترجمة أ. أدي غنود، ضمن آثار ترتوليانوس، الجزء الثالث.

تيتوس ليفيوس

التاريخ الروماني، ترجمة فرنسية بإشراف م. نزار، باريس، الإخوة فيرمين ديدو،
1839.

غزينوفان

الاقتصادي، نصّ أعدّه وترجمه للفرنسية ب. شانتران، سلسلة جامعات فرنسا،
1949.

الكتاب المحدثون

أدمار الأليسي

مرسوم كليست. دراسة في أصول التوبة المسيحية، باريس، 1914.

دوم د. أماندوس. مون

«عظة يونانية غربية غير منشورة حول العذرية موجهة إلى أرباب الأسر»، الحولية
البينديكتية، 1953، LXIII.

أ. أمان

مقال «التوبة»، معجم اللاهوت الكاثوليكي، باريس، لتوزاي وأناي، 1933، الجزء
الثاني عشر.

أندريه بنوا

التعميد المسيحي في القرن الثاني، باريس، 1953.

جون بول بروديهو

الزواج والأسرة عند إكليمنديس الإسكندري، باريس، بوشان، 1970.

أوان شادويك

يوحنا كاسيانوس، دراسة في الرهبانية البدائية، كامبريدج، 1950.

ألبيير. دولات

رسالة في السياسة الفيشاغورية، باريس ولياج، مكتبة كلية الفلسفة والآداب لجامعة
لياج، 1922.

فرانز جوزيف دولغار

طرد الأرواح الشريرة في أوائل طقوس المعمودية المسيحية: دراسة تاريخ الدين،
بادربورن، 1909.

الختم، بادربورن، 1911.

ألان دونداين

«نظام الاستفتاءات في الكنيسة اللاتينية قبل شارلمانيو»، مجلة التاريخ الكنسي،
الجزء 28، 1932.

رونيه دراغيه

آباء الصحراء، باريس، 1949.

ميشيل ديجارييه

كفالة الراشدين في القرون الثلاثة الأولى للكنيسة، باريس، 1962.

هنري فراكفورت

الملكية والآلهة، باريس، 1951.

سيريل جون غاد

أفكار القاعدة الإلهية في الشرق القديم، لندن، مطابع جامعة أكسفورد، 1948.

أميل غولار

«مقاطع من تاريخ التوبة في القرن الرابع»، المجلة الفصلية للدراسات الرومانية، الجزء السادس والثلاثون، 1928.

جوزاف غروتس

تطور التعليم الخاص بالتوبة في الكنيسة الما قبل رومانية، فرايبورغ، 1955.

روحيه غريسون

الكاهن وفق القديس أمبرواز، لوفان، 1968.

ج. س. غي

«محاسبة النفس (عند آباء الكنيسة)»، معجم الروحانية، باريس، بوشين، الجزء الرابع، 1961.

إلستروت هادو

سينيكا والإرث اليوناني الروماني في إرشاد النفس، برلين، غرويتز، 1969.

بيار هادو

«إلهيات وزهديات اليونان الهلنستية وفي نهاية العصور القديمة»، حوليات المدرسة العملية للدراسات العليا، القسم الخامس، الجزء الخامس والثمانون، 1970.

أدولف فون هارناك

رسالة المسيحية وانتشارها في القرون الثلاثة الأولى، لايبزيغ، 1906.

إيرينه هوشر

الإرشاد الروحي في الشرق القديم، روما، 1955.

هرمان جيجر

«محاسبة النفس في الأديان الغير مسيحية وقبل مسيحية»، القوة الفاعلة، الجزء الرابع، 1959.

رونيه لابات

الخاصية الدينية للمملكة الآشورية - البابلية، باريس، 1939.

بار إفار لندبارغ

الرموز التعميدية في الكنيسة القديمة، لايبزيغ، 1942.

إيدا ماغلي

التائبون، بولونيو، 1967.

إدوارد أوجان مالون

الاستشهاد والإيمان الرهباني بما هما تعميم ثانٍ، دوسالدورف، 1951.

جون دانيالو وهنري - إيريني مارو

تاريخ جديد للكنيسة، باريس، 1963.

سياغفريد مورانز

دين المصريين، باريس، 1962.

جوهاناس مورينوس

الشرح التاريخي للانضباط في إدارة توبة السر المقدس، 1682.

جاك بارجاس

الأفكار الأخلاقية والدينية لميثوديوس الأولمبي، باريس، 1929.

برنهارت بوشمان

التوبة الثانية، بون، 1940.

كونراد فون برايزنغ

«الزواج وإعادة الزواج عند أثيناغوراس» (المجلة الفصلية للكتابة الثيولوجية، 1929).

فريدريك كاتمبار

أسلوب الحياة المسيحية حسب كتاب المربي لإكليمندس الإسكندري، فيانا،
طبعة هردر، 1946.

بول رايوف

قيادة النفس. المناهج والممارسات في العصور القديمة، مونيخ، كوزال، 1954.

كارل راهنار

[«مذهب أويريجينوس حول التوبة»]، ضمن بحوث في العلم الديني، الجزء 38،
1950.

فليب دي روبر

رعاة إسرائيل، جنيف، 1968.

أثناس ساج

«الخطيئة الأصلية في فكر القديس أغسطينوس»، مجلة الدراسات الأغسطينية،
الجزء الخامس عشر، 1969.

أندريه تورك

التبشير الإنجيلي والتعليم الكهنوتي في القرنين الأولين، باريس، 1962.
«في أصول التنصير»، مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية، الجزء 48، 1964.

لوك فرهاينغ

مقاربة جديدة لقاعدة القديس أغسطينوس، بغرول في موج، 1980.

بول فاين

الخبز والسيرك، باريس، سوي، 1976.

فرانشيسكو. ب. فيزمانوس

العذرية المسيحية في الكنيسة الابتدائية، سلامنك، 1949.

سيريل فوجال

الانضباط التائب في بلاد الغال، باريس، 1952.
المذنب والتوبة في الكنيسة القديمة، باريس 1966.

أرتير فوبوس

تاريخ التنسك في الشرق السوري، لوفان، 1958.

سنة 1984، قبل موت ميشال فوكو بفترة وجيزة، ظهر الجزء الثاني والثالث من تاريخ الجنسية. وتوقف عمله على بقية الأجزاء. وأخيراً، وبعد عمل استمر لثمانى سنوات ظهر هذا الكتاب، وهو الجزء الرابع من هذا الكتاب.

إن التحول من الإتيقا اليونانية- الرومانية إلى الإتيقا المسيحية - التي هي موضوع الجزء الرابع- لا يجب أن نبحت عنه جهة القانون والمنع والتحرير، بل نلتفت جهة ممارسات الذات وتقنيات تشكّلها وكيفيات بناء مؤسسات تقشّفها وزهادتها ورهبنتها انطلاقاً من البنى الكنسية في نوعية فهمها للجنس والرغبة والمتعة زواجياً أو خارج الزواج، وبناء خطاب صارم في التوبة والتعميد والطهارة والعذرية. كلّ ذلك من خلال التمثيل الذي عماده الاعتراف واللحم.

فوكو جعل الاعتراف سبيلاً لا غنى عنه لإنتاج القول الحقّ وقول الحقيقة، إلى درجة يمكن القول معها إنّنا أصبحنا «مجتمعاً اعترافياً إلى حدّ الشذوذ». إنّ الذات المعترفة يمارس عليها الاعتراف إغراء لا رادّ له في سبيل الحقيقة إلى درجة التضحية بالذات. فلا اعتراف يحترّر من حيث هو قول للحقيقة.

إنّ رغبة الفرد في معرفة حقيقة ذاته تجعل الاعترافات تتوالى للذات وللآخرين المفترض فيهم قدرة إطلاعنا على حقائقنا، بفضل ما يملكونه من قدرة على فهم وتفسير اعترافاتنا. فمن الاعتراف المتمحور حول الجنس نقول حقيقة الجنس ليخبرنا الجنس عن حقيقتنا. فكما قام «علم» لـ«الجنون» يُظهر حقيقته حتى لا نخسر حقيقتنا، قام «علم» لـ«الجنس» يقول حقيقته لنرى فيها حقيقتنا. حقيقة الذات في الآخر الذي يعرف، المعرفة في الذات لما لا تعرفه هي ذاتها. لذلك يعود فوكو إلى الأصول التي سينبني عليها الاعتراف الكنسيّ، نعني إلى آدم وحواء واعترافهما بارتكاب الخطيئة وإلى قتل قابيل لهابيل دون اعتراف بجرمه وتلك معصية أشنع من فعل القتل، إذ عدم الاعتراف وقاحة إزاء الربّ لا تُغتفر. لذلك عربنا ما نحن بسبيله باعترافات اللحم الذي لا يمكن أن نقوله لفظة الجسد أو الجسدان أو البدن، وهو ما يشهد له قول يوحنا كاسيانوس الذي يتحدّث عن العيش في الجسد مع تحريرنا من اللحم، نعني «الخروج من اللحم مع البقاء في الجسد».

عبد العزيز العيادي

SBN: 978-614-472-157-5



9 786144 721575

Avec le soutien du
CNL
Consolidation Nationale Libanaise

الشرق
للطباعة والنشر والتوزيع

تونس - بيروت - القاهرة